فکشن ہاؤس کا کتابی سلسلہ (5)

ایڈیٹر : ڈاکٹر مبارک علی

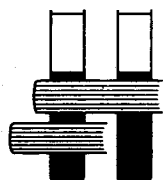
اسسٹنٹ ایڈیٹر : طاہر کامران

مجلس مشاورت

حمزہ علوی

رشید ملک

روبینہ سہگل

سعود الحسن خان

18- مزنگ روڈ، لاہور

مجلّہ تاریخ کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی


خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف - برج کالونی، لاہور کینٹ

فون نمبر: 6665997

ای میل lena@brain.net.pk.

خط و کتابت (برائے سرکیولیشن)

فکشن ہاؤس

18- مزنگ روڈ، لاہور

فون نمبرز: 7249218-7237430



| | |
|---|---|
| قیمت فی شمارہ | 100 روپے |
| سالانہ | 400 روپے |
| قیمت مجلد شمارہ | 150 روپے |
| بیرون ممالک | 2000 (سالانہ معہ ڈاک خرچ) |
| | رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان |
| پروڈکشن | ظہور احمد خاں - رانا عبدالرحمٰن |
| معاون | ایم سرور |
| کمپوزنگ | فکشن کمپوزنگ سنٹر، لاہور |
| پرنٹرز | اے - این - اے پرنٹرز، لاہور |
| تاریخ اشاعت | اپریل 2000ء |

# فہرست

## مضامین



## تحقیق کے نئے زاویے

# تاریخ کے بنیادی ماخذ

## سلاطین دہلی کا سیاسی نظریہ

ضیاء الدین برنی

ترجمہ : سید جمال الدین

# مضامین

# ماضی کا شعور

## ایرک ہوبس باؤم / ڈاکٹر مبارک علی

دیکھا گیا ہے کہ لوگ اپنی عمر سے زیادہ افراد کے درمیان رہنے کی وجہ سے ماضی کے بارے میں باشعور ہو جاتے ہیں اور حال و ماضی میں فرق کرنے لگتے ہیں- (ماضی کی تعریف یہ کی جا سکتی ہے کہ وہ واقعات کہ جو کسی فرد کی زندگی سے پہلے ہو چکے ہیں) مورخ بھی ان معاشروں کے بارے میں ہی جاننے کی جستجو کرتے ہیں کہ جن کا ماضی محفوظ ہوتا ہے- کسی بھی معاشرے میں ماضی کا سایہ اس قدر گہرا اور چھایا ہوا ہوتا ہے کہ ہر فرد اس سے کسی نہ کسی شکل میں اپنا تعلق بناتا ہے اور اس سے اپنی شناخت کا تعین کرتا ہے- یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض حالات میں وہ اس سے تعلق رکھنے کے بجائے اس سے لاتعلقی کا اظہار کرے- مگر دونوں صورتوں میں ماضی سے اس کا گہرا رشتہ رہتا ہے- لہٰذا ماضی کا عہد انسانی شعور کی مختلف جہتوں اور قدروں کی تشکیل کرتا ہے جن کی بنیاد پر ادارے اور روایات بنتی ہیں- اب رہا مورخ تو اس کا سب سے بڑا فریضہ یہ ہوتا ہے کہ وہ "ماضی کے اس احساس" کا تجزیہ کرے اور تاریخی عمل میں جو تبدیلیاں ہوئیں ہیں ان کی نشان دہی کرے-

(1)

تاریخ میں ہم ان معاشروں اور برادریوں کے بارے میں تذکرے کرتے ہیں کہ جن کا زمانہ حال ماضی کی بنیاد پر تعمیر ہوا ہے- ہوتا یہ ہے کہ ہر معاشرے میں نئی نسل اس بات کی کوشش کرتی ہے کہ اپنے سے پچھلی نسل کی پوری طرح سے پیروی کرے- اگر وہ اس پیروی میں ذرا بھی کوتاہی کرتے ہیں تو اس کو اپنی نالائقی تصور کرتے ہیں- یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر کسی معاشرے میں ماضی ذہنوں پر چھا جائے تو اس

صورت میں وہ تبدیلی اور ایجادات کی راہ میں زبردست رکاوٹ بنتا ہے۔ لیکن کوئی ایسا معاشرہ مشکل ہی سے ملے گا کہ جو تبدیلی سے بچ سکے اور خود کو ایک جگہ ٹھہرا ہوا رکھ سکے۔

اگر تبدیلی کے عمل کا جائزہ لیا جائے تو یہ دو طرح سے ہوتی ہے : اول تو اس حوالہ سے کہ جس میں ماضی کو سرکاری نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے ماضی کے واقعات کا انتخاب کیا جاتا ہے کہ کون سی چیز کو یاد رکھا جائے اور کس کو بھلا دیا جائے۔ لہٰذا اس ماضی کے حوالہ سے جب معاشرہ کی تشکیل ہوتی ہے تو صرف ان تبدیلیوں کو قبول کیا جاتا ہے کہ جو مستحکم شدہ نظام کو برقرار رکھتے ہوئے ہوتی ہیں اور اس کو کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچاتی۔ لیکن کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ تبدیلی کا یہ عمل ابتداء میں مستحکم شدہ نظام کے لئے خطرہ معلوم نہیں ہوتا مگر وقت کے ساتھ تبدیلی اس نظام کے استحکام میں دراڑیں ڈالنا شروع کر دیتی ہے۔ یہ بھی ہوتا ہے کہ مستحکم روایات کا معاشرہ یہ سمجھتے ہوئے کہ نئی ایجادات اور تبدیلیاں اس کی ساخت پر کوئی اثر نہیں ڈالیں گی' وہ ضرورت کے تحت نئی ٹکنالوجی یا ایجادات کو اختیار کر لیتا ہے' جیسے کہ غذا کے حصول کے لئے نئی فصلیں' یا ذرائع نقل و حمل کے لئے شمالی امریکہ کے ریڈ انڈینز کا گھوڑوں کو اپنانا یا نئے ہتھیاروں کا استعمال کرنا وغیرہ۔ دوسری طرف وہ معاشرے بھی ہوتے ہیں کہ جو ہر تبدیلی کی مخالفت کرتے ہیں اور ہر نئی ایجاد کی مزاحمت کرتے ہیں تاکہ ان کی ساخت میں کوئی فرق نہ آئے۔

روایتی ماضی اپنی جگہ ٹھہرا ہوا' تنگ نظر' اور انتہا پسند ہوتا ہے کیونکہ یہ وہ ماضی ہوتا ہے کہ جو زمانہ حال کی تشکیل کرتا ہے۔ اس کی مثال کورٹ آف اپیل کی سی ہوتی ہے کہ جس میں زمانہ حال اپنے مقدمات کا فیصلہ چاہتا ہے۔ اس میں قانون رواج کے برابر اہمیت کا حامل ہوتا ہے' وہ معاشرے کہ جہاں تعلیم نہ ہو' وہاں عمر دانش مندی کی دلیل ہو جاتی ہے۔ ایسے معاشروں میں سرکاری دستاویزات تاریخ کا ماخذ بن جاتی ہیں اور ان کی بنیاد پر جو تاریخ لکھی جاتی ہے وہ اتھارٹی کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ اس کی مثال اس طرح سے دی جا سکتی ہے کہ امریکہ میں مقامی باشندے زمینوں پر قانونی حق

کو اس لئے ثابت کرتے ہیں کہ وہ ان کے قبضہ میں ہزارہا برس سے ہیں' ان کا یہ حق اس یادداشت پر ہے کہ جو ایک نسل دوسری نسل کو منتقل کرتی چلی آئی ہے۔ یا اس حق کی دوسری دلیل وہ دستاویز یا چارٹر ہیں کہ جو کولونیل حکومت نے انہیں دیئے تھے۔ ان دستاویزات کو انہوں نے انتہائی حفاظت کے ساتھ رکھ رکھا ہے۔ یادداشت اور تحریری دستاویزات دونوں ہی ماضی کے ریکارڈز ہیں جو کہ زمانہ حال میں ان کے حقوق کی ضمانت دے رہے ہیں۔

لیکن چاہے معاشرہ کسی قدر انتہا پسند اور روایت پرست ہو' وہ نئے خیالات اور ایجادات کو روکنے میں پوری طرح سے کامیاب نہیں ہوتا' ایسے معاشروں میں نئی شراب کو پرانی بوتلوں میں بھرنے کی کوشش ہوتی ہے تاکہ ظاہری طور پر معاشرہ اپنی ساخت کو برقرار رکھ سکے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ اب جپسی یا خانہ بدوش گھوڑا گاڑی کے بجائے کاروں کا استعمال کرتے ہیں' لیکن بظاہر وہ اپنی خانہ بدوشی کی روایت کو قائم رکھے ہوئے ہیں۔ جن طالب علموں نے ہندوستان کی جدید تاریخ میں جدیدیت اور قدامت پرستی کے درمیان کش مکش کی تاریخ کا مطالعہ کیا ہے' انہیں معلوم ہے کہ کس طرح سے سخت روایتی معاشرے کو مجبور ہونا پڑا کہ شعوری یا غیر شعوری طور پر خود کو تبدیل کرے' اور غیر رسمی طور پر تسلیم کرتے ہوئے' نئے خیالات و روایات کو اپنے ڈھانچہ میں ضم کر لے۔

ایسے معاشروں میں شعوری طور پر انقلابی تبدیلیوں کو بھی قبول کر لیا جاتا ہے' لیکن اس کے لئے انہیں کسی جواز کی ضرورت ہوتی ہے کہ جو اس عمل کو اخلاقی بنیاد فراہم کرے۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ماضی کی گم شدہ روایت ہے کہ جسے دوبارہ دریافت کیا گیا ہے یا کبھی اس کو کسی مذہبی پیشین گوئی کے تحت قبول کر لیا جاتا ہے اس قسم کی تبدیلیوں کو اس وقت قبول کر لیا جاتا ہے کہ جب معاشرہ بنیادی طور پر بحران کا شکار ہوتا ہے اور ماضی کی بنیاد پر اس کے لئے اپنے وجود کو برقرار رکھنا مشکل ہوتا ہے اور اسے بیرونی یا اندرونی تبدیلیوں کو اپنے اندر ضم کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ اس کے لئے یہ انتخاب کھلا ہوتا ہے کہ وہ تبدیلی کے اس عمل کو رد کر دے یا روک دے' اور خود کو

اپنے خول میں بند کر لے، لیکن اس قسم کا حل زیادہ عرصہ کے لئے کارگر ثابت نہیں ہوتا۔

اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے کہ زمانۂ حال کا کام یہ ہے کہ ماضی کی دوبارہ سے تشکیل کرے تو اس صورت میں تبدیلی کا عمل بہت آہستہ اور ست رو ہو جاتا ہے۔ اگر اس ماحول میں معاشرے کو تبدیل کرنے کی کوشش کی جائے تو اس کے لئے جو قیمت چکانا پڑتی ہے وہ یا تو ایسے لوگوں اور جماعتوں کی علیحدگی میں ہوتی ہے کہ جو تبدیلی کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ جنہیں معاشرہ اپنے سے علیحدہ کر دیتا ہے، اور یا پھر بڑے پیمانہ پر تحریک کی ضرورت ہوتی ہے کہ کوئی تبدیلی آئے چاہے وہ آبادی کے اضافہ کی وجہ سے ہو، یا ٹکنالوجی کی ایجادات کے نتیجہ میں ہو، جب بھی اسے روایتی معاشرے میں قبول کیا جائے گا تو روایات و عقیدہ کو یا تو خاموشی سے اس کے مطابق ڈھال لیا جائے گا، یا معاشرہ کی ساخت کو ڈھیلا کر دیا جائے کہ وہ اس میں شامل ہو جائے۔ اس شکل میں بعض اوقات مشکل اور ناپسندیدہ قسم کی تبدیلیوں کو بھی شامل کر لیا جاتا ہے جیسے کہ ہسپانوی فتح کے بعد جنوبی امریکہ کے انڈینز نے کیتھولک مذہب کو اختیار کر لیا۔ اگر ایسا نہ ہو تو ایک روایتی معاشرے کے لئے بڑا مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ تبدیلی کے عمل کو کس طرح سے قبول کرے۔ کیونکہ ایک روایتی معاشرہ ہر صورت میں اپنی بنیادی ساخت کو برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ محض اس طریقہ سے وہ اپنی روایات کو بھی برقرار رکھ سکتا ہے اور تبدیلی کو اس کے فریم ورک میں قبول بھی کر لیتا ہے۔ یہ کہنا کہ روایتی معاشرہ اپنی جگہ جامد اور ٹھہرا ہوا رہتا ہے، یہ محض افسانہ ہے۔ لیکن یہ صحیح ہے کہ تبدیلی کے مراحل میں ایک نقطہ تک وہ روایتی رہتا ہے، اور ماضی کے سانچہ میں اس کا زمانۂ حال ڈھلتا رہتا ہے، یا یہ کہ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ ماضی اس کے حال میں پیوست ہے۔

اگرچہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ دیہاتی معاشرہ میں تبدیلی بہت آہستہ آہستہ اور کم ہوتی ہے۔ مگر درحقیقت کسانوں پر مشتمل معاشرہ بھی اس وسیع اور پھیلے ہوئے معاشرہ کا حصہ ہوتا ہے کہ جس میں شہری اور دیہاتی دونوں آتے ہیں اور جو اقتصادی اور سیاسی

نظاموں کے تحت آپس میں جڑے ہوتے ہیں۔ اس لئے یہ تبدیلی کے عمل سے دور نہیں رہ سکتے ہیں۔ اگر ماضی معاشرے کے نظام کو اندرونی طور پر تبدیل کرنے اور تبدیلی کا جواز فراہم کرنے میں ناکام ہو جاتا ہے تو اس صورت میں مقامی طور پر تبدیلی کا عمل اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ یہ تبدیلی روایتی فریم ورک میں گھل مل جاتی ہے۔ اس صورت حال میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ کسان شہریوں کے بارے میں ان خیالات کا اظہار کرتے ہیں کہ "وہ ہمیشہ نئی چیز کی تلاش میں رہتے ہیں۔"

ماضی کے تسلط سے یہ خیال نہیں کرنا چاہئے کہ اس کی وجہ سے سماجی طور پر کوئی حرکت نہیں ہے کیونکہ اس سے اس نظریہ کو تقویت ملتی ہے کہ "تاریخ خود کو دہراتی ہے" جو کہ تاریخی عمل کو پس ماندگی کی جانب لے جاتا ہے۔ جب کہ تبدیلی کا عمل اس بات کا ثبوت ہے کہ تاریخ برابر ترقی کر رہی ہے اور آگے کی جانب جا رہی ہے۔

(2)

جب سماجی تبدیلی کسی معاشرے کو ایک خاص مقام اور مرحلہ سے آگے بڑھ کر بدلتی ہے تو اس کے بعد اس کا زمانہ حال ماضی کے تسلط سے آزاد ہو جاتا ہے' اور بذات خود ایک ماڈل کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ہم اپنے آباؤ اجداد کے طریقوں پر اسی وقت عمل کرنا چاہتے ہیں کہ جب ان کی روایات ماضی کا حصہ ہو جاتی ہیں' اس وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ ہمارے مسائل کا حل ہمارے آباؤ اجداد کے عمل میں پوشیدہ ہے۔ لیکن یہ ممکن نہیں ہوتا ہے کہ ماضی کو جیسا کہ وہ تھا اس کا دوبارہ سے احیاء کیا جائے' اس لئے بعض اوقات ماضی کا یہ احیاء نئے خیالات کے لئے جواز ہوتا ہے کہ جس کے نام پر نئے افکار کو قبول کیا جاتا ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی یہ کوشش ہوتی ہے کہ ماضی کو اس کی بنیادی شکل میں لایا جائے جیسا کہ زپاٹا (Zapata) کی راہنمائی میں میکسیکو کے کسانوں نے چالیس سال قبل کے حالات کو دوبارہ سے لانا چاہا۔ مگر جیسا کہ تاریخ بتاتی ہے' ماضی کو اس کی اصلی شکل میں لوٹا کر لانا ممکن نہیں ہوتا ہے' کیونکہ جب بھی اس کی تشکیل نو ہوتی ہے تو یہ مشکل ہوتا ہے کہ ماضی کے ہر ادارے اور روایت کو

یادداشت یا ریکارڈ کی بنیاد پر اس طرح سے تعمیر کیا جائے کہ جیسی وہ تھی۔

دوسرا مشکل مرحلہ یہ ہوتا ہے کہ تاریخی عمل کے دوران جو نئی چیزیں' خیالات' روایات' معاشرے میں سرایت کر گئی ہیں' ان کو کیسے نکالا جائے' کیونکہ اس کی مثال ایسے ہی ہے کہ جیسے جسم میں بندوق کی گولی داخل ہو جائے تو اسے سرجری کے ذریعہ ہی نکالا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں گولی تو نکل جاتی ہے مگر جسم اسی طرح سے رہتا ہے۔ اس لئے احیاء کی صورت میں معاشرے کے جسم سے ان تمام بیرونی عناصر کو نکالنا ہوتا ہے کہ جو اس کا حصہ بن چکے ہیں۔ لیکن اس عمل میں جسم زخمی ہو جاتا ہے۔

اس کے علاوہ جب بھی احیاء کی تحریک اٹھتی ہے تو یہ معاشرے میں دوسرے سماجی عناصر کو متحرک کر دیتی ہے' جیسا کہ میکسیکو کے کسان زپاٹا کی راہنمائی میں انقلابی بن گئے۔ اس طرح احیاء کبھی کبھی سماجی انقلاب کی راہیں کھول دیتا ہے۔ اگر میکسیکو کی تاریخ کا مطالعہ اس روشنی میں کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اس کی وجہ سے میکسیکو ایک نئی شکل میں وجود میں آیا۔

بہرحال یہ ایک حقیقت ہے کہ گمشدہ ماضی کو واپس نہیں لایا جا سکتا' سوائے اس کے کہ اس کے کچھ پہلوؤں کو دوبارہ سے تھوڑی بہت تشکیل دی جائے' بالکل اسی طرح جیسے کہ پرانی عمارت کی مرمت کر لی جائے۔ لیکن احیاء کی کوششیں برابر ہوتی رہتی ہیں۔ اس پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ جب ماضی کے احیاء کی بات ہوتی ہے تو وہ کون سے خاص پہلو ہوتے ہیں کہ جن کو دوبارہ سے لانے کی خواہش ہوتی ہے۔ مورخ اس سلسلہ میں قدیم اور پرانے قوانین' مذہب' اخلاق کے احیاء کی کوششوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ لیکن یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ مردہ یا قریب المرگ اقتصادی نظام کو بھی دوبارہ سے نافذ کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔

احیاء کی ان تحریکوں کے اثرات کا جائزہ لینے کے لئے ضروری ہے کہ ان میں جو فرق ہے اس کا جائزہ لیا جائے اگر مذہبی اور اخلاقی قدروں کے احیاء کی بات ہوتی ہے' اور یہ تحریک کامیاب ہو جاتی ہے تو اس صورت میں اس کے جو اثرات ہوں گے ان میں اب کسی لڑکی کو اس بات کی آزادی نہیں ہو گی کہ وہ شادی سے پہلے کسی سے

جنسی تعلقات رکھے اور ہر شخص کو اس پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ چرچ میں آئے۔ احیاء کی دوسری مثال یہ ہے کہ وارسا شہر کی از سرنو تعمیر کی جائے کیونکہ یہ جنگ کے دوران تباہ ہو گیا تھا۔ یا ان نئی چیزوں کو تہس نہس کر دیا جائے کہ جو معاشرہ کے خلاف ہیں جیسے پراگ کے شہر سے اسٹالن کے مجسمہ کو گرا دیا گیا اور شہر کو اس کے بغیر اسی حالت میں واپس لایا گیا جیسا کہ وہ تھا۔ اگرچہ یہ فیصلہ کرنا بڑا مشکل ہے کہ لوگ کون سے ماضی کا احیاء چاہتے ہیں اور کس کو فراموش کرنا چاہتے ہیں؟ کیا وہ ماضی کی شان و شوکت کو واپس لانا چاہتے ہیں یا ماضی کی آزادی کو؟ یہ مشکل سوالات ہیں کہ جن کا جواب بھی مشکل اور پیچیدہ ہے۔

احیاء کی دو قسمیں ہیں : ایک وہ کہ جو معاشرے کو متاثر کرتی ہے اور اس پر اثر انداز ہوتی ہے۔ دوسری قسم محض علامتی ہوتی ہے۔ جیسا کہ اوپر دی گئی دو مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کبھی اثر کرنے والی اور علامتی احیاء کی تحریکیں آپس میں مل جائیں۔ جیسا کہ چرچل برطانوی پارلیمنٹ کے بارے میں کہتا تھا کہ اس کی تعمیراتی ساخت ایسی ہے کہ جو پارلیمانی سیاست' مباحثہ' اور ماحول کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ لہٰذا ایک طرف تو اس کی علامتی اہمیت ہے' دوسری طرف متاثر کرنے والی۔ لہٰذا ان دونوں کے باہمی تعلق کی وجہ سے ضروری ہے کہ اس کی حفاظت کی جائے۔

لیکن جب بھی ماضی کی واپسی کی بات ہوتی ہے تو ایک مرحلہ یا اسٹیج وہ آتی ہے کہ جہاں اس کو واپس لانا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اس اسٹیج پر ماضی اس قدر دور ہو جاتا ہے کہ وہ موجودہ حالات کے تحت اجنبیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس لئے ایسے ماضی کو جو بہت دور اور گمشدہ ہے اور جس کا حال سے کوئی رشتہ اور تعلق نہیں رہا' ایسے ماضی کو واپس لانے کی بات کرنا' یا اسے دہرانا مکمل طریقے سے بناوٹی اور جھوٹ ہوتا ہے۔ مثلاً "گھانا" کا نام رکھ کر افریقہ کے ایک ملک کی تاریخ اور جغرافیہ کو موجودہ حالات سے توڑ کر دور دراز کے ماضی میں رکھ دیا گیا ہے۔ یہی صورت صیہونیوں کی ہے جنہوں نے ماضی کی بنیاد پر اسرائیل کی ریاست کو قائم کیا' جو موجودہ حالات کے بالکل برعکس ہے

اور یہودیوں کی دو ہزار سالہ تاریخ اور موجودہ حالات دونوں کی نفی ہے۔

تاریخ کو اپنی مرضی کے مطابق تشکیل دے کر دو قسم کی کوششیں ہوتی ہیں: ایک تو اس کے ذریعہ سے معاشرے اور لوگوں کو لفاظی یا تجزیاتی طریقہ سے اپنے حق میں ہموار کیا جاتا ہے' یا اس کو استعمال کرتے ہوئے پرخلوص طریقے سے ماضی کی تعمیر نو کی جاتی ہے۔ جہاں تک ماضی کی واپسی کی بات ہے تو کبھی تو اس سے انکار کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ سترہویں سے انیسویں صدی کے انگلستان کے انقلابی تھے کہ جو نارمن عہد سے پہلے کے معاشرے کو قطعی ماڈل بنا کر واپس لانا نہیں چاہتے تھے۔ لیکن دوسری طرف جدید قومی تحریکیں ہیں کہ جو تاریخ کی مدد سے نو آبادیاتی دور سے پہلے کے معاشرے کی واپسی کا نعرہ لگاتی ہیں۔ ان میں بعض تاریخ کی بنیاد پر قومی سرحدوں کا نئے سرے سے تعین کرنا چاہتے ہیں یا کچھ علاقوں پر دعویٰ کر کے انہیں حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس کی مثال یہودیوں سے لے کر جرمنوں کے دعووں سے دی جا سکتی ہے جو کہ تاریخ سے چاہے وہ اصلی ہو یا جعلی اپنے دعووں کو ثابت کرتے تھے۔

(3)

ماضی کو اسی وقت رد کیا جاتا ہے کہ جب معاشرے میں نئے خیالات و افکار' اور نئی ایجادات کو تسلیم کر کے انہیں سماجی زندگی کا حصہ بنا دیا جائے۔ یہ عمل اس رویہ کو ظاہر کرتا ہے کہ معاشرہ ایک جگہ ٹھہرا ہوا نہیں ہے بلکہ آگے کی جانب ترقی کر رہا ہے۔ یہاں پر دو سوالات اٹھتے ہیں: اول تو یہ کہ نئی باتوں اور ایجادات کو کس طرح سے صحیح ثابت کیا جائے اور ان کا جواز دیا جائے' دوسرے یہ کہ ان کی وجہ سے معاشرے میں جو تبدیلیاں آئیں گی انہیں کیسے تسلیم کیا جائے۔

ہمیں اس کے بارے میں کم معلومات ہیں کہ "جدید" اور "انقلابی" الفاظ کو کیوں اور کس لئے "اچھے" اور "ضروری" کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کو جاننے کے لئے تحقیق کی ضرورت ہے لیکن دیکھا یہ گیا ہے جدیدیت یا ایجادات کو اس وقت خوشی سے اختیار کر لیا جاتا ہے کہ جب اس کا مقصد فطری ذرائع پر کنٹرول کرنا ہو۔ جیسے

سائنس اور ٹکنالوجی جسے انتہائی قدامت پسند معاشرے بھی بڑی جلدی اختیار کر لیتے ہیں۔ کیا کوئی ایسی مثال ہے کہ جس میں بائیسکل' ٹرانزسٹر یا ریڈیو کو توڑا گیا ہے۔ (اس کی مثال پاکستان میں ہے کہ جہاں بنیاد پرست خاص طور سے ٹی وی کے سخت مخالف ہیں اور اسے توڑنا ان کے نزدیک جہاد میں کافر کو قتل کرنے کے برابر ہے) لیکن سماجی و سیاسی تبدیلیاں اور جدتیں جو معاشرے میں کچھ جماعتوں اور افراد کے لئے تو اہم ہو سکتی ہیں' مگر روایتی معاشرہ ان کو اپنانے اور قبول کرنے کی سخت مزاحمت کرتا ہے۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی وجہ سے جو تبدیلیاں تیز رفتاری کے ساتھ آتی ہیں' انہیں اپناتے ہوئے' وہی لوگ سماجی و سیاسی تبدیلیوں کے اور ان کے نتیجہ میں قائم ہونے والے سماجی تعلقات اور رشتوں کی سخت مخالفت کرتے ہیں۔ اگر کہیں کسی ٹکنالوجی کی ایجاد کو مسترد کیا جاتا ہے تو اس کی تہہ میں بھی یہ ڈر اور خوف ہوتا ہے کہ اس وجہ سے ان کی سماجی زندگی پر کوئی اثر نہ پڑ جائے۔

وہ نئی چیزیں کہ جو فائدہ مند ہوتی ہیں اور سماجی طور پر غیر جانبدار انہیں بغیر کسی حیل و حجت کے قبول کر لیا جاتا ہے' خاص طور سے اس کی قبولیت ان لوگوں پر زیادہ ہوتی ہے کہ جو ٹکنالوجی کی تبدیلی سے آگاہ ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ان نئی تبدیلیوں کو کسی جواز کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ مذہبی روایت پسند بھی ان کو قبول کرنے میں کوئی دقت محسوس نہیں کرتے ہیں۔ ہم سب ہی جانتے ہیں کہ اگر مقدس متن میں کوئی تبدیلی ہو تو اس کا ردعمل کس قدر شدید ہوتا ہے' لیکن مقدس شبیہوں کو جب جدید ٹکنالوجی کے ذریعہ تبدیل کیا جاتا ہے تو اس پر نہ تو کوئی ردعمل ہوتا ہے اور نہ ہی احتجاج۔

کبھی کبھی نئی چیزیں اجتماعی طور پر روشناس کی جاتی ہیں اور انہیں منفی قوتوں کے خلاف اس طرح سے پیش کیا جاتا ہے کہ جیسے یہ اصلاح کا ایک عمل ہے جو معاشرے کو بہتر بنانے کے لئے ضروری ہے۔ یہ جاہلیت کے خلاف عقلیت' غیر فطری عمل کے خلاف فطری عمل یا شر کے خلاف نیکی ہے۔

اس سلسلہ میں ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ جب کبھی تبدیلی کا عمل شروع ہوتا

ہے تو ماضی اس کو بہتر طریقہ سے سمجھنے میں مدد دیتا ہے' وہ اس طرح سے کہ لوگ اس کو جاننے اور اس کا تجزیہ کرنے کے لئے تاریخ کو دریافت کرتے ہیں کہ اس میں ارتقائی عمل کس شکل میں ہوا ہے۔ اس طرح ماضی حال کو تشکیل دینے والا عمل بن جاتا ہے کہ تاریخ کن کن مراحل اور راستوں سے گذر کر حال تک آئی ہے۔

یہاں یہ سوال بھی ہوتا ہے کہ اگر کوئی مستقبل کے بارے میں ماضی کے کسی ماڈل کو تلاش کرنا چاہے تو کیا یہ ممکن ہے؟ اکثر "قدیم معاشروں" (Primitive Societies) کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ماضی ہے کہ جو حال میں رہ رہا ہے۔ اس لئے انیسویں اور بیسویں صدیوں کے ماہرین سماجیات نے "قدیم کمیونزم" کو ایک تجزیاتی آلہ کے طور پر لیتے ہوئے کوشش کی ہے کہ زمانہ حال کے مسائل کا حل تلاش کیا جائے۔ اگرچہ. نظریاتی طور پر یہ ممکن نہیں ہے کہ مستقبل کے بارے میں کچھ بتایا جائے لیکن لوگوں میں مستقبل کے بارے میں جاننے کی اس قدر شدید خواہش ہوتی ہے کہ اسے آسانی سے نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا اس لئے ماضی کے رویوں اور رجحانات کی بنیاد پر مستقبل کے بارے میں کوئی رائے دی جا سکتی ہے۔ لیکن یوٹوپیائی معاشرہ کی تصویر کھینچنے یا امید دلانے کے بجائے مورخوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ مستقبل کے بارے میں ان تاریخی بنیادوں پر بات کریں کہ جن کا ریکارڈ ان کے پاس ہے اور ان روایات و اداروں کی روشنی میں رائے دیں کہ جو پہلے سے معاشرہ میں قائم ہیں۔ تاریخ کی اپنی ایک حد ہوتی ہے' وہ اکثر ان مواقع پر ہماری مدد کو نہیں آتی کہ جہاں ہمیں اس کی شدید ضرورت ہوتی ہے۔

تاریخ ماضی کی روایات کا خزانہ ہوتی ہے اس لئے ہمارے لئے یہ ممکن ہوتا ہے کہ ان روایات کی مدد سے حالات کا برابر تجزیہ کرتے رہیں۔ تاریخی تفتیش جو کہ اس بنیاد پر ہوتی ہے کہ "حقیقت میں کیا وقوع پذیر ہوا؟" اس کے تجزیہ پر حال اور مستقبل کے بہت سے سوالات کا جواب ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ مثلاً غریب لوگوں پر اس وقت کیا بیتی کہ جو ریلوے لائنوں کے بچھانے کی وجہ سے بے گھر ہوئے تھے؟ یا انیسویں اور بیسویں صدیوں میں شہروں میں جو سڑکوں کا جال بچھایا گیا اس کے لوگوں پر کیا اثرات

ہوئے؟ یا قرون وسطیٰ کی یونیورسٹیوں میں طالب علموں کی سرگرمیاں اور ان کے احتجاج کس قسم کے تھے؟ اور وہ کس حد تک موجودہ یونیورسٹیوں کی تشکیل اور ان کے قوانین کے بنانے میں مددگار یا اثر انداز ہوئے۔

(4)

ماضی کے بارے میں یہاں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے اور اس کے سماجی استعمال پر جو روشنی ڈالی گئی ہے وہ کوئی جامع اور مکمل نہیں ہے' اگرچہ کوشش ضرور کی گئی ہے کہ اس کے خاص اور اہم پہلوؤں کو اجاگر کیا جائے۔ لیکن میں یہاں چاہتا ہوں کہ خاص طور سے اس کے دو پہلوؤں کی جانب ضرور توجہ دلاؤں : ان میں ایک تحقیق انساب (Genealogy) ہے اور دوسرا تقویم (Chronology) ہے۔

ماضی کا شعور ان لوگوں میں ہوتا ہے کہ جو نئی باتوں اور تبدیلیوں کے خواہش مند ہوتے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ نئی چیز کا مطلب ترقی اور بہتری ہے۔ اس رجحان کا اندازہ ہمیں اس سے ہوتا ہے کہ ہر جدید تعلیمی ادارے میں تاریخ کا مضمون ضرور شامل ہوتا ہے اور ہر جماعت یا گروپ کسی نہ کسی فرد کی تاریخ سے تلاش کر کے اس سے راہنمائی حاصل کرنا چاہتا ہے جیسے اسپارٹاکس' مور' ونسٹنلے (Winstanley) جدید انقلابیوں کے ہیرو بن گئے' حالانکہ اگر وہ مارکسی نقطہ نظر رکھتے ہیں' تو یہ غیر ضروری ہو جاتے ہیں۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ اس طرح سے مارکسٹ نقطہ نظر کے حامی ماضی کے اس پہلو سے کیا حاصل کرتے ہیں؟ یہی نہ کہ ماضی میں رومی امپائر کے خلاف غلاموں کی بغاوت ہوئی تھی' اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ اس تحریک میں اور کمیونسٹوں میں مماثلت تھی' تب بھی ان کے اپنے تجزیہ کے مطابق اس بغاوت کو ناکام ہونا تھا' یا اس سے بہت کم ایسے نتائج برآمد ہوتے ہیں کہ جن سے جدید تحریک کو فائدہ ہو۔ لیکن اس سے ایک بات واضح ہو جاتی ہے۔ بغاوت کی قدیم روایت سے لوگوں کو ایک جذباتی وابستگی ہوتی ہے۔ اس پر سوال ہو سکتا ہے کہ آخر کیوں؟ کیا ماضی کا یہ شعور تاریخی تسلسل کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری ہے؟ اور کیا اس وجہ سے تاریخ

کے نصاب میں یہ ضرور سمجھا جاتا ہے کہ طالب علموں کو اہم افراد کے بارے میں بتایا جائے۔ ماضی کے تسلسل اور روایات کو اس طرح سے دیکھا جاتا ہے کہ اس کا تعلق ہمارے آباؤ اجداد سے ہے اور ہم زمانہ حال میں آکر اس تسلسل کی ایک کڑی بن گئے ہیں۔

تاریخ ہی کا ایک حصہ وہ ہے کہ جب بورژوا خاندان اپنے حسب و نسب کو تاریخ سے دریافت کر کے اپنے سماجی رتبہ کو بلند کرتے ہیں۔ نئی امیر کلاس اس کی کوشش کرتی ہے کہ وہ فیوڈل لارڈز اور امراء کے طرز پر معاشرے میں اپنا مرتبہ تسلیم کرائے۔ لیکن دوسری طرف جو جدید عمارتیں یورپی بورژوا طبقہ نے تعمیر کرائیں ان کو پرانے طرز تعمیر سے جدا کر کے اور نئے آرٹ اور اسٹائل کو اس میں شامل کر کے امراء کے ماضی سے انکار' معمر کے اپنی جداگانہ شخصیت کا اظہار کیا ہے۔ اس لئے یورپ کے جدید سرمایہ دارانہ معاشرے میں ہمیں دونوں پہلو ملتے ہیں: ماضی کی تلاش' اور انیسویں و بیسویں صدیوں کی جدتیں' اس لئے اگر اس عہد کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو ان دونوں پہلوؤں کا تجزیہ کرنا ضروری ہو گا۔

اس کے بعد تقویم کا مسئلہ آتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تقریباً ہر معاشرے میں واقعات کو سن وار اور تاریخ کی ترتیب کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔ اگر تاریخ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے' وہ تاریخ کہ جس میں سنہ اور تاریخ ہے اور وہ تاریخ کہ جو اس کے بغیر بیان کی گئی ہے۔ لیکن موجودہ دور میں ماضی کے شعور کے لئے تقویم کا ہونا بہت ضروری ہے۔ ایسے واقعات کہ جن کا تعلق نصیحتوں' ہدایتوں' دانشمندی کی باتوں اور کہانیوں سے ہو' ان کے لئے سنہ اور تاریخ کی زیادہ اہمیت نہیں ہوتی ہے۔ اس وقت بھی اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ جب معاشرے ماضی کے واقعات کو دیومالائی زبان میں بیان کرتے ہیں۔ مثلاً کائنات کی ابتداء اور انسان کا ارتقاء وغیرہ۔

لیکن جب معاشی' سیاسی' قانونی' اور انتظامی امور و معاملات کو بیان کیا جاتا ہے تو اس صورت میں وقت اور جگہ کی اہمیت ہو جاتی ہے اور ان کے بیان میں سنہ اور تاریخ

کا لکھنا ضروری ہو جاتا ہے۔

ہم ماضی میں اسی طرح سے تیرتے ہیں کہ جیسے مچھلی پانی میں' اس سے فرار ہم سب کے لئے ناممکن ہے۔ لیکن جو چیز ہمارے لئے ضروری ہے وہ یہ کہ ہم تجزیہ اور بحث و مباحثہ کرتے رہیں۔

میرا مقصد بھی یہی ہے کہ یہ دونوں باتیں ذہنوں میں پیدا ہوں اور ان پر عمل کیا جائے۔

# تہذیب کی تاریخ

فرنانڈ بروڈل / ڈاکٹر مبارک علی

## اصطلاح کی تبدیلی

جس طرح سے کہ خط مستقیم' مثلث یا کیمیا کے کسی جزو عنصر کی صاف اور واضح تعریف کی جا سکتی ہے اسی طرح سے یہ ممکن ہے کہ تہذیب کی بھی اسی طرح سے تعریف و وضاحت کی جا سکے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ سماجیات کے علوم میں استعمال ہونے والی اصطلاحات کو اس طرح سے بیان نہیں کیا جا سکتا جیسے سائنسی اصطلاحات کو۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ ہر چیز اپنے معنی بدلتی رہتی ہے یا غیر یقینی کیفیت میں مبتلا رہتی ہے۔ معنی اور تعریفوں میں اختلاف اس لئے ہوتا ہے کیونکہ ہر مصنف اور ماہر علوم اس کی اپنے انداز میں تشریح کرتا اور اپنی تحریروں میں استعمال کرتا ہے۔ لیوی اسٹراؤس (Levi Strauss) کا کہنا ہے کہ الفاظ وہ آلات ہیں کہ جنہیں لوگ آزادی کے ساتھ اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ سماجی علوم میں فلسفہ کی طرح' سیدھے سادے الفاظوں کو وسیع معنوں میں استعمال کر کے ان کے ذریعہ سے نظریات و افکار کی تشریح کی جاتی ہے۔

سوی لائزیژن (Civilization) یا "تہذیب" کا لفظ کوئی زیادہ پرانا نہیں بلکہ ماضی قریب میں استعمال ہونا شروع ہوا ہے' یعنی اٹھارویں صدی میں سب سے پہلے اس کو فرانس میں استعمال کیا گیا۔ یہ لفظ سوی لائزڈ (Civilized) اور ٹو سوی لائز (To Civilize) سے نکلا ہے کہ جو سولھویں صدی سے عمومی طور پر استعمال ہوتے تھے 1732ء تک سوی لائزیژن کو صرف قانونی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا جس کے معنی تھے انصاف کے لئے کیا جانے والا اقدام' یا وہ قانونی فیصلہ کہ جس کی رو سے

کرمینل مقدمہ دیوانی میں بدل جاتا تھا۔ اس لفظ کے یہ معنی کہ یہ مہذب بنانے کا عمل ہے' یہ مفہوم 1752 پیدا ہوا' اور اس مفہوم کو مقبول بنانے میں فرانسیسی سیاستداں' مبصر' اور معیشت داں روبرٹ ژاک ترگو قابل ذکر ہے جو کہ اس وقت عالمی تاریخ کو لکھنے کے لئے مواد جمع کر رہا تھا۔ لیکن یہ لفظ 1756 میں باقاعدہ سے شائع ہو کر سرکاری طور پر روشناس ہوا' اس کا یہ استعمال میرابو (Mirabeau) کی کتاب "آبادی پر رسالہ" میں ان معنوں میں استعمال ہوا : "سوی لائزیژن کا اسکوپ" یا "جعلی سوی لائزیژن کی عیاشی"۔

تعجب کی بات یہ ہے کہ جب والٹیر نے "اقوام کے رسوم و رواج" (1756) پر کتاب لکھی تو اس نے سوی لائزیژن کی اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔ اگرچہ ڈچ مورخ ہیوزنگا (Huizinga) نے اس کے بارے میں لکھا ہے کہ "وہ پہلا شخص ہے کہ جس نے اس خیال کو پہلے پہلے پوری طرح سے سمجھا..... اور سب سے پہلے عالمی سوی لائزیژن کے بارے میں ایک نقشہ پیش کیا۔"

اب آجکل سوی لائزیشن کو باربیرین (وحشی۔ غیر متمدن) کے متضاد کے طور پر سمجھا جاتا ہے۔ ایک طرف تو مہذب لوگ ہیں اور دوسری طرف غیر مہذب اور وحشی۔ روس کا شریف وحشی (Noble Savage) بھی جو کہ اٹھارویں صدی میں اس کے پیروکاروں میں بڑا مقبول تھا' وہ بھی تہذیب کے دائرہ سے باہر ہی تھا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فرانس لوئی XV کے عہد تک خود کو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ مہذب سمجھتا تھا۔ (آج بھی بہت سے لوگ فرانس کے بارے میں یہی خیال رکھتے ہیں۔) بہرحال یہ فلسفہ اس لئے مقبول ہوا کیونکہ اس وقت اس کی ضرورت تھی۔ ورنہ اب تک اس کے لئے شائستہ (Polite) یا پولس (Police) "منظم" کے الفاظ استعمال ہوتے تھے۔ پولس کا لفظ معاشرے کی تنظیم اور سماجی نظم و ضبط کو ظاہر کرتا تھا۔

فرانس سے سوی لائزیژن کا لفظ پورے یورپ میں پھیلا اور اس کے ساتھ کلچر کا لفظ بھی منتقل ہو گیا 1772ء میں یہ انگلستان میں مستعمل ہونے لگا جرمنی میں اس کا ستعمال بغیر کسی مسئلہ کے عام ہونے لگا۔ اگرچہ انہوں نے جرمن لفظ تربیت

(Bildung) کا استعمال ترک نہیں کیا۔ لیکن ہالینڈ میں اس کی مزاحمت ڈچ لفظ سے ہوئی کہ جس کے معنی تربیت دینا اور مہذب بنانا تھے (beschaving) اٹلی میں بھی اگرچہ اس کی مزاحمت ہوئی مگر بالاخر وہاں بھی اس کو قبول کر لیا گیا۔

سوی لائزیشن کے اس لفظ نے جب یورپی ملکوں کی سیاحت کی اور اپنی قبولیت کو تسلیم کرا لیا تو اس کے ساتھ ہی ایک اور لفظ نے اس کی معاونت کی۔ یہ کلچر تھا کہ جو پرانے زمانہ سے مستعمل تھا۔ سسرو (Cicero) نے اسے اپنی تحریروں میں استعمال کیا ہے مثلاً "فلسفہ روح کی تزئین و تربیت کے لئے ضروری ہے۔ تزئین و تربیت کے لئے اس نے (Cutivation) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ لیکن کلچر نے خود کو وسعت دے دی ہے اور یہ بھی اب سوی لائزیشن کے معنوں میں استعمال ہونے لگا ہے۔ ایک وقت تک یہ دونوں الفاظ ایک ہی معنوں میں بولے جاتے تھے۔ مثلاً جب 1830ء میں ہیگل نے برلن یونیورسٹی میں جو لیکچرز دیئے اس میں اس نے دونوں کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا۔ لیکن بالاخر وہ وقت آیا کہ ان دونوں الفاظ کو علیحدہ علیحدہ معنی و مفہوم دے دیئے گئے۔

سوی لائزیشن کی اصطلاح درحقیقت دو معنوں میں استعمال ہونے لگی۔ یعنی اخلاقی و مادی قدروں کے لئے' اس لئے کارل مارکس نے انفرا اسٹرکچر (مادی) اور سپر اسٹرکچر (روحانی) کو علیحدہ علیحدہ مفہوم میں بیان کیا ہے۔ لیکن اس لفظ کو ہر دانشور اپنے معنوں میں بیان کرتا ہے مثلاً کسی کا کہنا ہے کہ "سوی لائزیشن شاہراہوں' بندرگاہوں' اور پشتوں کا نام ہے۔" اس طرح وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ اس کا کلچر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن ایک دوسرے دانشور کا کہنا ہے کہ "یہ وہ ہے کہ جو انسانیت نے حاصل کیا ہے۔" یا ایک اور کے لفظوں میں "یہ سائنس' آرٹ' نظم و ضبط اور نیکی کا ملا جلا نام ہے۔"

چونکہ سوی لائزیشن دو معنوں میں ابھر کر آئی۔ اس لئے اس ضرورت کو محسوس کیا گیا کہ کلچر اور سوی لائزیشن کو جدا کیا جائے۔ ایک کو روحانی قدروں اور دوسرے کو مادی معاملات کے مفہوم میں استعمال کیا جائے۔ لیکن مسئلہ یہ ہوا کہ دو لوگ بھی اس پر

متفق نہیں ہو سکے کہ ان دونوں میں فرق کو کیسے قائم کیا جائے؟ لہٰذا ان کا استعمال ہر
ملک، ہر معاشرے، اور ہر ادیب و دانشور کے ہاں ان کی اپنی مرضی کے مطابق رہا۔
جرمنی میں تھوڑے عرصہ تذبذب کے بعد بالآخر سوی لائزیشن کو کم تر قرار دے
کر لفظ کلچر (Culture) "کلتور" کو زیادہ اہمیت دی گئی۔ ان کے نزدیک سوی لائزیشن
سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ اس میں ٹکنالوجی کی معلومات، اور فطرت کے ساتھ
مقابلہ کرنے کی کچھ باتیں ہیں۔ کلچر اس کے مقابلہ میں ان رسوم و رواج، اقدار، افکار
اور خیالات کی ترجمانی کرتا ہے کہ جو معاشرہ میں اس کی روح کی نمائندگی کرتے ہیں۔
اس کو ذہن میں رکھتے ہوئے جرمن مورخ ولیم موحزن کے ان الفاظ پر غور کیا جائے تو
یہ ایک فرانسیسی کو بڑے عجیب لگیں گے۔ وہ کہتا ہے کہ "آج (1851) انسانیت کا یہ
فرض ہے کہ وہ یہ دیکھے کہ تہذیب یا سوی لائزیشن اس کے کلچر کو تباہ نہ کر دے۔ اور
یہ بھی کہ ٹکنالوجی انسانیت کو ختم نہ کر دے۔" یہاں کلچر کو سوی لائزیشن پر ترجیح دی
گئی ہے۔ فرانس، انگلستان، اور امریکہ میں سوی لائزیشن زیادہ اہم ہے جب کہ جرمنی،
پولینڈ اور روس میں کلچر۔

اب یہاں ایک پیچیدگی اور ہے جو شاید دوسری پیچیدگیوں سے بڑھ کر ہے۔ جب
کہ 1874ء میں ای۔ بی۔ ٹیلر نے "ابتدائی کلچر" (Primitive Culture) شائع کی
ہے۔ ماہر علم بشریات ان ابتدائی اور قدیم معاشروں کے مطالعہ کے لئے تسلط کلچر کو
استعمال کرتے ہیں جبکہ جدید معاشرے کے لئے سوی لائزیشن۔ اب تقریباً سبھی بشریات
کے ماہرین ابتدائی کلچر کی بات کرتے ہوئے سوی لائزیشن کو ترقی یافتہ معاشروں کے لئے
استعمال کرنے لگے ہیں۔

خوش قسمتی سے 1850ء میں جرمنی میں "کلچرل" (Cultural) لفظ ایجاد کیا گیا جو
کہ کسی قسم کی پیچیدگی کا شکار نہیں ہوا۔ یہ سوی لائزیشن اور کلچر دونوں کو اپنے اندر
سمیٹ لیتا ہے۔ مثلاً اب کسی تہذیب کی تاریخ، جغرافیہ، اور روایات یہ سب کلچرل
ہے۔ ایک تہذیب جو اپنا تہذیبی ورثہ چھوڑتی ہے وہ بھی کلچرل کے دائرہ میں آتا ہے۔
لہٰذا کلچرل ایسا وسیع لفظ ہے کہ جو ان مفاہیم کو آسانی سے بیان کرتا ہے کہ جن کا

تعلق سوی لائزیژن اور کلچر سے ہے۔

1819ء کے بعد سے سوی لائزیژن واحد کے بجائے جمع کے صیغے میں استعمال ہونے لگا اور اب اس کے معنی یہ ہوئے کہ کسی عہد کے لوگوں کا اجتماعی ورثہ۔ بیسویں صدی میں جمع کا صیغہ مقبول عام ہو گیا ہے مثلاً میوزیم ہمیں ماضی میں لے جاتا ہے اور ماضی کی تہذیبوں سے آشنا کراتا ہے۔ سیاحت ابھی بھی بہت سے تجربات سکھاتی ہے۔ ایک ملک کی سرحد کو پار کرو تو دوسری تہذیبوں سے تعارف ہوتا ہے جو کہ ایک دوسرے سے مختلف اور جدا ہوتی ہیں۔

اب واحد کے صیغہ میں سویلائزیژن کا استعمال کم ہوتا ہے۔ یہ اٹھارویں صدی میں مستعمل ہونے والی اصطلاح نہیں ہے کہ جو اعلیٰ اخلاقی اور ذہنی قدروں کی نمائندگی کرتی تھی۔ مثلاً اگر آج بہیمانہ قسم کے جرائم ہوتے ہیں تو انہیں ہم "انسانیت کے خلاف جرائم" کہتے ہیں' سویلائزیژن کے خلاف نہیں۔ اگرچہ دونوں کا مطلب کم و بیش ایک ہی ہے۔ لیکن ہم سویلائزیژن کے لفظ کو استعمال کرتے ہوئے تذبذب کا شکار ہو جاتے ہیں۔

واحد کے صیغہ میں جب ہم اس کو استعمال کرتے ہیں تو اس میں وہ سب کچھ آ جاتا ہے کہ جو دوسری تہذیبوں میں ہے' اگرچہ ہر تہذیب ایک دوسرے سے غیر مساوی ہوتی ہے' کچھ زیادہ زرخیز ہوتی ہیں اور کچھ کم۔ لیکن یہ سب انسانیت کا ورثہ رکھتی ہیں۔ مثلاً آگ' تحریر' ریاضی' زراعت' جانوروں کا پالنا' اب کسی ایک تہذیب کی اجارہ داری نہیں ہے اب یہ سب واحد صیغہ والی تہذیب کا حصہ ہیں۔

کلچر کا ورثہ جدید دنیا میں جس طرح تیزی اور وسعت سے پھیلا ہے وہ حیران کن ہے۔ صنعتی ٹکنالوجی جسے مغرب نے پیدا کیا آج پوری دنیا میں ہر جگہ اسے خوشی و شوق سے اختیار کیا جا رہا ہے۔ کیا اگر دنیا ہر جگہ ایک سی ہو گئی تو یہ اتحاد و اشتراک پیدا کرے گی؟ ایک ہی قسم کی سٹیل اور گلاس کی عمارتیں' ایک ہی قسم کے ائیرپورٹس' ایک ہی قسم کے ریلوے اسٹیشنز اور ان کے لاؤڈ اسپیکرز' اور ایک ہی قسم کے وسیع شہر کہ جو بڑی آبادی کو اپنے اندر ہڑپ کئے ہوئے ہیں۔ ہم ایک ایسے مرحا

پہنچ گئے ہیں کہ جہاں سویلائزیشن کا تصور محدود ہو کر اپنی اہمیت کو ختم کر چکا ہے۔ سویلائزیشن کا عہد خاتمہ پر ہے۔ اب یہ اچھا سہی یا برا' لیکن انسانیت ایک اور عہد کی جانب جا رہی ہے۔ ایک واحد سویلائزیشن جو کہ عالمی بننے والی ہے۔

لیکن صنعتی سویلائزیشن جو کہ مغرب نے دوسرے ملکوں میں برآمد کی ہے وہ سویلائزیشن کا ایک پہلو ہے اور اسے اختیار کر کے دنیا مغربی تہذیب کو اختیار نہیں کرے گی' کیونکہ وہ ان کی پہنچ سے بہت دور ہے۔ اگرچہ ہر تہذیب نے ایک دوسرے سے ورثہ لیا ہے مگر ہر تہذیب کا اپنا وجود اور اپنی شوقیت ہوتی ہے۔ لیکن جدید زمانے میں تہذیب کے ایک پہلو کو پوری دنیا میں بخوشی اختیار کیا جا رہا ہے اور یہ موجودہ کمیونیکیشن کا معجزہ ہے کہ جو اسے تیزی سے پھیلا رہا ہے۔ دنیا کی دوسری تمام تہذیبیں اس صنعتی تہذیب کے زیر اثر تبدیل ہونے پر مجبور ہوں گی۔

فرض کر لیا جائے کہ دنیا کی دوسری تہذیبیں جلد یا بدیر ایک ہی قسم کی ٹکنالوجی کو اختیار کر لیں گی اور اس کے زیر اثر ایک جیسا طریقہ زندگی اپنا لیں گی' لیکن اس کے باوجود ایک طویل عرصہ تک ہم تہذیبوں کے فرق کو محسوس کرتے رہیں گے۔ لیکن بالآخر یہ لفظ سب کے لئے استعمال ہونے لگے گا۔

## تہذیب اور سماجی علوم کا مطالعہ

تہذیب کی تعریف اور اس کی وضاحت کے لئے ضروری ہے کہ تمام سماجی علوم سے مدد لی جائے۔ ان میں ہم تاریخ کا ذکر بعد میں کریں گے مگر پہلے جغرافیہ' سوشیولوجی' اقتصادیات اور نفسیات کے علوم کو دیکھا جائے۔ اگرچہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس قسم کا مطالعہ بڑا پیچیدہ اور شاید متضاد بھی ہو' لیکن جب ہم ان کے نتائج کو دیکھیں گے تو ان سب میں مماثلت نظر آئے گی۔

### جغرافیہ

تہذیبیں چاہے کسی قدر وسیع اور پھیلی ہوئی ہوں مگر ان کو نقشہ پر دیکھا جا سکتا ہے۔ تہذیبوں کے کردار میں کمی یا تنگی یا فوائد کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ وہ جغرافیائی

طور پر کہاں واقع ہیں؟ اس کا اثر انسانوں پر صدیوں اور ہزاروں سال سے ہو رہا ہوتا ہے۔ اس کا اندازہ جغرافیائی ماحول میں رہنے والوں سے ہوتا ہے کہ جو نسل در نسل اپنا تعلق ایک خاص ماحول میں پاتے ہیں اور یہ تعلق ان کے اور پچھلی نسلوں کے درمیانی تسلسل کو برقرار رکھتا ہے۔ اس کے نتیجہ میں جیسا کہ مشہور مورخ مشلے (Michelet) کہتا ہے "اس سے ذات کی مکمل تشکیل ہوتی ہے۔" یا اس کو مارکس اس طرح سے کہتا کہ "لوگوں کی پیداوار لوگوں کے ذریعہ۔"

اس وجہ سے جب تہذیب کی بات کی جاتی ہے تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ جگہ کی بات کی جائے' زمین اور اس کی شکل' اس کے نشیب و فراز' آب و ہوا' زراعت' جانوروں کی اقسام' اور دوسرے فطری اثرات کو دیکھا جائے اور یہ بھی کہ انسانیت نے اس ماحول سے کیا حاصل کیا: یعنی کاشتکاری' مویشیوں کی پرورش' غذا' رہائش' کپڑے' کمیونیکیشن' صنعت وغیرہ کو اس نے فطرت کے ساتھ مل کر حاصل کیا۔ اس ماحول اور اس اسٹیج پر انسان نے زندگی کے کئی ڈراموں کو کھیلا۔ یہ ضرور ہوا کہ لوگ بدل گئے' مگر اسٹیج اور اس کا سیٹ وہی رہا۔

ہرمن گوئٹز (Hermanu Goetz) جو کہ ہندوستان کی تاریخ کا ماہر ہے اس کا کہنا ہے کہ حقیقت میں دو ہندوستان ہیں: ایک مرطوب کہ جہاں خوب بارش ہوتی ہے' جہاں جھیلیں ہیں' دلدل ہیں' جنگل ہیں اور جہاں لاتعداد درخت اور پھول ہیں۔ یہاں کے رہنے والوں کا رنگ کالا ہوتا ہے۔ یہ اس خشک ہندوستان کا تضاد ہے جو کہ گنگا و جمنا اور دکن پلیٹو پر مشتمل ہے۔ یہاں کے رہنے والوں کا رنگ ہلکا ہوتا ہے اور ان میں سے اکثر جنگ جو ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ دو ہندوستان اپنے متضاد ماحول اور علاقے کی وجہ سے ایک دوسرے سے الجھے رہتے ہیں۔

فطری یا انسان کا بنا ہوا ماحول' یہ دونوں ہر چیز کے بارے میں فیصلہ نہیں کر دیتے۔ یہ بذات خود بہت زیادہ طاقت ور نہیں ہیں۔ لیکن بہرحال یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ورثہ میں پانے والی یا کوشش سے حاصل کرنے والا ماحول انسان پر اور اس کی سرگرمیوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اگر تہذیب کے جبلی پہلو کو دیکھا جائے تو ہر تہذیب

پنے اندر فوائد رکھتی ہے کہ جن سے انسان پورا پورا فائدہ اٹھاتا ہے۔ ابتداء میں
ریائی تہذیبیں تھیں کہ جنہوں نے قدیم عہد کو بدلا۔ چین کی تہذیب' زرد دریا' ہڑپہ
ی دریائے سندھ' سمیری' بابلی' اور اسیری کی دجلہ و فرات' اور مصری دریائے نیل کے
کنارے پیدا ہوئیں اور ترقی کی۔ اسی قسم کی توانائی سے بھرپور تہذیبیں شمالی یورپ
یں بالٹک اور شمالی سمندروں کے ساحلوں پر ابھریں۔ آج کے مغرب اور اس سے
تعلق علاقے وہ انہیں سمندری تہذیبوں سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ رومی دنیا سے کہ
بحیرہ روم کے ساحلوں پر پھیلی ہوئی تھی۔

ان تمام تہذیبوں کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ کمیونی کیشن کس قدر
اہم رہا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی تہذیب بغیر حرکت کے زندہ نہیں رہ سکتی تھی۔ یہ تمام
تہذیبیں تجارت اور دوسروں سے تعلق اور رشتوں کی وجہ سے اتنی مالا مال اور زرخیز
ہوئیں مثلاً اسلام کے بارے میں کوئی تصور بھی نہیں کر سکتا ہے کہ وہ اپنے تجارتی
قافلوں کے بغیر کہ جو صحراؤں سے نکل کر سمندروں' پہاڑوں' ریگستانوں اور بحیرہ روم و
بحر ہند میں گھومے' اور ملاکا و چین تک گئے۔ وہ اس قدر وسیع اور مسحور کن تہذیب
پیدا کر سکتے تھے۔

تہذیبوں کی پیدائش اور ترقی میں انسان کو جو مشکلات درپیش ہوتی ہیں وہ صحراؤں'
سمندروں' اور جنگلوں کی جانب سے چیلنج ہوتے ہیں کہ جن سے انسان نبرد آزما ہوتا
ہے' وہ دریاؤں پر بند باندھتا ہے' سمندروں کی ہواؤں کو پہچان کر ان کے رخ پر سفر
کرتا ہے' اس کے نتیجہ میں وہ اس قابل ہوتا ہے کہ تہذیبوں کے نتائج سے لطف اندوز
ہو۔ لیکن دیکھا گیا ہے کہ تہذیب کو تخلیق کرنے میں اور ماحول کو کنٹرول کرنے میں
کچھ لوگ تو کامیاب ہو جاتے ہیں اور کچھ ناکام۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے
آرنلڈ ٹوائن بی نے اپنا دلکش نقطہ نظر پیش کیا ہے' اس کے نزدیک تمام انسانی کارنامے
چیلنج اور اس کے جواب کے نتیجہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ فطرت انسان کے لئے مشکل اور
سخت بن کر سامنے آتی ہے کہ جس کو زیر کرنا مشکل کام ہوتا ہے۔ لیکن اگر انسان
کے چیلنج کو قبول کر لے' تو اس کے نتیجہ میں وہ تہذیب کو بنیادیں فراہم کر دیتا

ہے۔

اگر نقطہ نظر کو صحیح مان لیا جائے تو کیا اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جس قدر فطرت کا چیلنج طاقت ور اور زور دار ہو گا اس قدر انسانیت کا جواب موثر ہو گا؟ یہ شک والی بات ہے۔ بیسویں سدی کے لوگ صحراؤں' برفانی علاقوں اور گرم و مرطوب ماحول کے چیلنجوں کا سامنا کر رہے ہیں۔ لیکن سوائے مادی فوائد کے' جیسے کہ سونا یا تیل حاصل کرنے کے' وہ ان علاقوں میں جا کر اب تک آباد نہیں ہوئے اور نہ وہاں تہذیب کی بنیاد رکھی چیلنج اور جواب کا سلسلہ جاری رہتا ہے' لیکن ضروری نہیں کہ اس کے نتیجہ میں تہذیب بھی پیدا ہو۔ ہاں یہ جب ہی ممکن ہے کہ جب ٹکنالوجی اس قدر ترقی کر لے کہ وہ اس ماحول پر مکمل قابو پا لے اور چیلنجوں کا موثر جواب دے سکے۔

ہر تہذیب علاقہ کے ایک خاص ماحول اور اس کی سرحدوں میں پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے ہر ایک کا اپنا جغرافیہ اور ماحول کے مواقع ہوتے ہیں' ساتھ ہی میں کچھ بندشیں ہوتی ہیں۔ ان میں سے کچھ چیزیں مستقل ہوتی ہیں اور یہی تہذیبوں کو ایک دوسرے سے مختلف بناتی ہیں۔ اس کا نتیجہ کیا نکلتا ہے؟ بوقلمونی سے بھری ہوئی دنیا جس کے نقشہ پر دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں لکڑی کے مکانات بنے ہیں' تو دوسری طرف مٹی اور گارے' پتھروں سے' کون سے علاقہ میں اون کا استعمال ہوتا ہے تو کہاں روئی کے بنے کپڑے پہنے جاتے ہیں' یا سلک کا استعمال ہوتا ہے اور کون کون سے علاقوں میں کیا کیا فصلیں ہوتی ہیں' چاول' مکئی اور گیہوں پر علاقہ کی پہچان ہیں۔ جس طرح سے کہ چیلنج مختلف قسم کے ہوتے ہیں اسی طرح سے ان کا جواب بھی مختلف اثرات کا حامل ہوتا ہے۔

مغربی یا یورپی تہذیب گیہوں اور روٹی والی ہے' روٹی بھی سفید رنگ والی۔ گیہوں کی فصل محنت طلب ہوتی ہے۔ اس کے بونے کے لئے ضروری ہے کہ کھیتوں کو بغیر فصل کے بھی چھوڑ دیا جائے تاکہ وہ اپنی زرخیزی کو دوبارہ سے حاصل کر سکے۔ یہی صورت حال چاول کی کاشت کی بھی ہے کہ جس کے لئے محنت اور زمین کی دیکھ بھال ضروری ہوتی ہے۔

فطرت کی جانب سے ان چیلنجوں کی وجہ سے انسان خود کو ماحولیات کے بندھنوں سے آزاد کرتا رہتا ہے اور ان کو اپنے مفادات کے لئے استعمال بھی کرتا رہتا ہے۔ اس طرح ہم ایک جبر سے آزاد ہو کر دوسرے کا شکار ہوتے رہتے ہیں۔

جیسا کہ ماہرین علم بشریات نے بتایا ہے کہ ایک "کلچرل زون" وہ ہوتا ہے کہ جس ں ایک خاص قسم کی کلچرل خصوصیات رکھنے والی جماعت یا گروپ رہتا ہے جو کہ اس اپنا تسلط رکھتے ہیں۔ اگر قدیم لوگوں کے بارے میں یہ بات کہی جائے تو ان کے کلچر ں زبان، فصلیں، غذا، شادی بیاہ کی رسومات، مذہبی عقیدے، استعمال کرنے والے رتن، پر لگے تیر، ان کا کپڑا بننے کا فن وغیرہ یہ سب آ جاتا ہے۔ اگر انہیں علم بشریات کے ماہرین کے نقطہ نظر سے نشان دہی کی جائے تو یہ سائز میں بہت چھوٹے ہوں گے۔

کلچرل زون زیادہ وسیع و عریض ہوتے ہیں اور یہ ان جماعتوں اور گروپوں کو متحد کر یتے ہیں کہ جن میں مماثلت ہوتی ہے مارسل ماؤس (Marcel Mauss) کا کہنا ہے کہ بحر اوقیانوس کے اردگرد رہنے والے قدیم باشندے چاہے وہ ایک دوسرے سے کسی ر فاصلہ پر ہی کیوں نہ رہے ہوں، اور ان میں بظاہر کلچرل اختلافات نظر آتے ہوں، مگر ر حقیقت وہ ایک کلچر سے تعلق رکھتے ہیں۔

علم بشریات کی بنیاد پر اور اس روایت کو اختیار کرتے ہوئے جغرافیہ دانوں اور ۔رخوں نے بھی کلچرل زون کی تھیوری پر بحث کی ہے۔ لیکن ان کی بحث ترقی یافتہ اور پیدہ تہذیب کے بارے میں ہے۔ وہ پہلے کسی علاقہ کی نشان دہی کرتے ہیں، اس کے ۔ اس کو مختلف یونٹوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اس نقطہ نظر کے تحت وہ بڑی تہذیبوں مطالعہ کرتے ہوئے پھر ان کو چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں تاکہ اس کے نتیجہ میں وہ ان کی خصوصیات اور اثرات سے بخوبی اور گہرے طور پر واقف ہو ں۔

مغربی تہذیب، ایک ہی وقت میں ریاستہائے متحدہ امریکہ، لاطینی امریکہ، روس اور پ کی تہذیب ہے۔ دیکھا جائے تو یورپ اپنے اندر کئی تہذیبیں رکھتا ہے، پولش، رمن، اطالوی، انگریزی اور فرانسیسی وغیرہ۔ یہاں تک ہی نہیں بلکہ ان قومی تہذیبوں

کے ساتھ ساتھ اس میں اور کئی چھوٹی تہذیبیں بھی ہیں۔ جیسے اسکاٹ لینڈ' آئرلینڈ
کیٹالونیہ' سسلی اور باسک وغیرہ کی لیکن یہ تمام تہذیبیں آپس میں مل کر ایک ر
رنگ اور بوقلمونی کی تہذیب میں ڈھل گئی ہیں کہ جس کا اپنا ایک مستقل اور جداگا
کیریکٹر ہے۔

تہذیبیں اگرچہ اپنے اپنے کلچرل علاقوں میں رہتی ہیں مگر اس کے باوجود یہ ایک
دوسرے سے تعلق قائم کر کے ان کو متاثر کرتی رہتی ہیں۔ ہر تہذیب اپنے کلچر
خاص خاص پہلوؤں کو برآمد اور دوسروں کو درآمد کرتی رہتی ہے۔ چاہے ان میں بار
ہو' اصطرلاب ہو' مکمل یا نامکمل فلسفہ ہو' مذہب و عقیدہ ہو' یا گیت ہو۔ جیسے کہ مال
کے متعلق گانا کہ جو پورے یورپ میں پھیل گیا اور 1786 میں گوئٹے نے اسے وین
(اٹلی) کی گلیوں میں سنا۔

برازیل کے سوشیولوجسٹ گلبرٹو فریئر (Gilberto Freyre) نے ایک بار ان تم
چیزوں کی فہرست تیار کی کہ جو اس کے ملک نے یورپ سے حاصل کی ہیں۔ ا
فہرست میں اٹھارویں صدی سے لے کر انیسویں صدی تک کی اشیاء شامل تھیں۔۔۔
ان میں ہمبرگ سے آئی ہوئی براؤن بیر' انگریزی کاٹیج' سفید سوتی کپڑا' نقلی دانت' او
گیس کی لائٹ' اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خفیہ انجمنیں جن میں خاص طور سے فر
میسن قابل ذکر ہے کہ جس نے لاطینی امریکی ملکوں کی آزادی میں اہم کردار ادا کیا۔ ا
کی کچھ دہائیوں بعد آگسٹ کومتے کا فلسفہ آیا۔ اس کے اثرات اس قدر گہرے ہوئے
ان کے نشانات اب تک دیکھے جا سکتے ہیں۔

برازیل کی تو ایک مثال ہے۔ مگر اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کلچرل سرحدوں
کبھی بھی بند کر کے نہیں رکھا جا سکتا ہے۔ ماضی میں کلچر کے اثرات تھوڑے تھوڑ
کر کے آتے تھے کیونکہ اس وقت تک کمیونیکیشن اس قدر تیز نہیں ہوا تھا اور خیالات
و اقدار کا سفر سست رو ہوتا تھا۔ اگر مورخوں پر یقین کیا جائے تو چین میں ٹانگ (Tang
عہد کا فیشن اس قدر آہستہ آہستہ روانہ ہوا کہ قبرص اور دوسرے ملکوں میں ب
پندرہویں صدی میں جا کر پہنچا۔ وہاں سے یہ بحیرہ روم کی دنیا میں ذرا تیزی سے پھیلا

اور پھر تجارت کے ذریعہ یہ فرانس میں چارلس VI کے دربار میں مقبول ہوا جہاں لمبی نوک والے جوتے بے انتہا مقبول ہوئے' جب کہ یہ فیشن اپنے ملک میں کبھی کا ختم ہو چکا تھا۔۔۔ یہ ایسے ہی ہے کہ ہم تک ان ستاروں کی روشنی اس وقت پہنچتی ہے کہ جب وہ خود ختم ہو چکے ہوتے ہیں۔

لیکن آج کلچر بڑی تیز رفتاری کے ساتھ پھیلتا ہے۔ شاید اب دنیا کا کوئی بھی ایسا ملک نہیں رہا کہ جہاں یورپی صنعتی کلچر نہ پہنچا ہو۔ شمالی بورنیو میں کمیونسٹ چین کی جانب سے کچھ لاؤڈ اسپیکروں کے ذریعہ پروپیگنڈا کیا جاتا تھا۔ اس کے سننے والے اس کا ایک لفظ بھی نہیں سمجھتے تھے' لیکن اس کی دھنوں نے بہت جلد ان کی روایتی موسیقی کو متاثر کر ڈالا اور انہوں نے ان دھنوں کو اختیار کر لیا۔ اور پھر سینما کے کس قدر گہرے اثرات ہیں' خاص طور سے امریکی اور یورپی فلمیں جنھوں نے دوسرے ملکوں کے رویوں اور عادتوں کو بدل ڈالا ہے۔

سب سے اچھی مثال ایک امریکی ماہر علم بشریات مارگریٹ میڈ (Mead) کی ہے کہ جس نے بحر اوقیانوس کے ایک جزیرے میں رہنے والوں کا مطالعہ کرتے ہوئے ان کے ساتھ خاصا وقت گذارا۔ اس کی وجہ سے وہ پہلی مرتبہ اس دنیا سے متعارف ہوئے جو ان کی نہ تھی۔ جنگ کے بعد جب میڈ دوبارہ وہاں گئی اور ان پر کتاب لکھی تو اس نے بتایا کہ کس طرح سے لوگ پہلے کے مقابلہ میں بالکل بدل گئے۔

تہذیبوں کی دنیا میں یہ ایک مسئلہ ہے کہ کیوں اور کس طرح دوسری تہذیبوں کے عناصر اور اثرات سے خود کو محفوظ رکھا جائے' اگر ان بیرونی اثرات کو قبول کیا جائے تو کیسے؟ اور کیا ہر تہذیب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی شناخت برقرار رکھے؟ یا اسے تبدیلی کے عمل سے گذارتا رہے؟ لیکن اپنی خصوصیات کو ختم ہونے سے بچاتا بھی رہے۔

## تہذیبیں اور معاشرے

بغیر معاشروں کے تہذیبیں نہ تو وجود میں آ سکتی ہیں اور نہ ہی ترقی کر سکتی

ہیں۔ یہاں پر ایک اہم سوال کو اٹھایا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ کیا یہ ضروری ہے کہ تہذیب یا سویلائزیشن کے الفاظ کو ایجاد کیا جائے۔ اور پھر اسے دانشورانہ سطح پر استعمال کرنے کی ہمت افزائی بھی کی جائے جب کہ درحقیقت یہ معنی اور مفہوم معاشرے یا سماج سے بھی واضح ہوتے ہیں؟ آرنلڈ ٹوائن بی نے اپنی تحریروں میں مسلسل تہذیب کی جگہ سماج کے لفظ کو استعمال کیا ہے۔ مارل ماسن کا بھی کہنا ہے کہ معاشرہ یا سماج کا لفظ سویلائزیشن یا تہذیب کے مقابلہ میں زیادہ واضح اور وسیع مفہوم کو ادا کرتا ہے۔

بہرحال دیکھا جائے تو معاشرہ اور تہذیب ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں اور دونوں ایک ہی حقیقت کی جانب راہنمائی کرتے ہیں اور جیسا کہ لیوی اسٹراس کا کہنا ہے کہ "یہ دونوں کوئی دو مختلف چیزوں کی نمائندگی نہیں کرتے ہیں' بلکہ ایک ہی چیز کو اپنے اپنے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں۔"

جب سوسائٹی یا سماج کے لفظ کو بیان کرتے ہیں تو اس میں لاتعداد پہلو پوشیدہ ہوتے ہیں اور اس میں اور تہذیب میں بہت مماثلت بھی نظر آتی ہے۔ مثلاً ہم جس مغربی تہذیب میں رہتے ہیں اس کا انحصار صنعتی معاشرے پر ہے۔ اس لئے اگر مغربی تہذیب کے بارے میں بیان کیا جائے تو اس کے صنعتی معاشرے کو بھی بیان کر دیا جاتا ہے' اس کی الجھنیں' اس کی اخلاقی اور ذہنی قدریں' اس کے آئیڈیلز' عادات و اطوار' اور پسند و ناپسند۔ یعنی تہذیب کو اس کے لوگوں کے بارے میں بیان کر کے اس کی خصوصیات کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔

اگر معاشرہ اپنی جگہ سے حرکت کرتا ہے اور تبدیل ہوتا ہے' تو تہذیب بھی اس کا ساتھ دیتی ہے۔ اس نقطہ نظر کو لوسیں گولڈمن (Lucien Goldmann) نے اپنی کتاب "پوشیدہ خدا" (1955) "The Hidden God" میں بہت عمدگی سے بیان کیا ہے۔ اس میں لوئی XIV کے فرانس کا ذکر ہے۔ اس میں اس نے بتایا ہے کہ جب بھی معاشرہ کسی سماجی الجھن یا کشیدگی سے دوچار ہوتا ہے تو اس کا اثر تہذیب پر پڑتا ہے جو کہ شیشہ یا آئینہ کی طرح سے اس کی عکاسی کرتی ہے۔ اسی نقطہ نظر کی حمایت کرتے ہوئے لیوی اسٹراس نے بھی معاشرہ اور تہذیب کو ہم معنی قرار دیا ہے۔ یہ بات اس

نے ابتدائی (قدیم) اور جدید معاشروں کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھی۔ جدید اور قدیم معاشروں کے اس تقابل کو بہت سے ماہرین علم بشریات کلچر اور سویلائزیشن کے درمیان تضاد ٹھہراتے ہیں۔ لیوی اسٹراس کے نزدیک ابتدائی (قدیم) کلچر ایسے سماج کی پیداوار تھے کہ جن میں باہمی مساوات تھی۔ جہاں معاشرے کے مختلف گروپوں کے تعلقات مستقل طور پر متعین ہو گئے تھے۔ لیکن تہذیبیں اس کے برعکس طبقہ وار سماج کی پیداوار ہوتی ہیں کہ جس میں مختلف گروپوں کے درمیان فاصلہ اور خلیج ہوتی ہے اس وجہ سے ان میں مسلسل کشیدگی' الجھنیں اور سیاسی جوڑ توڑ کا تسلسل رہتا ہے۔

کلچر اور تہذیب کے درمیان فرق کو شہر کے وجود یا عدم وجود سے بہتر طریقہ سے سمجھا جا سکتا ہے۔ شہر تہذیبوں میں پیدا ہوتے ہیں اور پھلتے پھولتے ہیں۔ لیکن کلچر میں شہر بالکل ابتدائی شکل میں ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ میں افریقہ کی مثال دی جا سکتی ہے کہ جو روایتی معاشروں پر مشتمل ہے اور یہ معاشرے اس کے کلچر کی پیداوار ہیں اب جب کہ اسے تہذیب کو پیدا کرنا ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شہروں کے قیام اور ان کی ترقی میں حصہ لے۔ افریقہ کے شہر کہ جنہیں غیر ملکی ماڈل پر آباد کیا گیا ہے' اس وقت ان کی مثال ان جزیروں کی سی ہے کہ جو افریقہ کے دیہاتوں کے درمیان گھرے ہوئے ہیں۔

اہم اور ممتاز تہذیبیں اور معاشرے وہ ہیں کہ جن کی سرحدوں میں کلچر اور سماج دونوں کی ابتداء ہوئی اور پھر اندرونی عناصر کی مدد سے ہی انہوں نے ترقی کی۔ کوئی معاشرہ ایسا نہیں ہے کہ جہاں ترقی ایک جیسی ہوتی ہو' وہ علاقے کہ جو پہاڑی ہوتے ہیں ان کی ترقی کی رفتار بہت آہستہ ہوتی ہے اور وہ دوسرے علاقوں کی تیز رفتاری کا ساتھ نہیں دے سکتے ہیں۔ اس لئے کلچر ترقی شدہ تہذیبوں کے درمیان بھی پایا جاتا ہے۔

مغرب کی پہلی اور اہم کامیابی یہ ہے کہ اس نے دیہات کو بھی اپنے تسلط میں لے لیا ہے اور کسانوں کے کلچر پر شہروں کی تہذیب کا غلبہ ہو گیا ہے۔ اسلامی دنیا میں ہمیں دیہات اور شہر کا فرق واضح نظر آتا ہے۔ اگرچہ اسلامی شہر بہت جلدی ابھرے اور

اپنی بلوغت تک پہنچ گئے۔ لیکن اس کے دیہات قدیم دور کی حالت میں ہیں کہ جن میں خانہ بدوشی کی روایات بھی برقرار رہیں۔ یہی بات مشرق بعید کے بارے میں کہی جا سکتی ہے کہ جہاں کلچر تنہائی کی حالت میں اور اپنے ذرائع پر زندہ ہیں۔ یہاں پر بڑے اہم اور چہل پہل والے شہروں کے درمیان دیہات ہیں کہ جہاں لوگ انتہائی مفلسی و غربت اور تنہائی کی زندگی گذار رہے ہیں۔

## تہذیبیں اور معیشت

ہر معاشرہ اور تہذیب کا انحصار اس کی معیشت' ٹکنالوجی' اور آبادی کی کمی یا زیادہ ہونے پر ہوتا ہے۔ مادی اور حیاتیاتی حالات و ماحول تہذیب کی تقدیر کے تعین میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ آبادی کی کمی یا زیادتی' صحت و بیماری' معاشی اور ٹکنالوجی کے عروج و زوال' یہ سب کلچر اور معاشرے کے سماجی ڈھانچہ پر اثر انداز ہوتے ہیں اس لئے اقتصادی نظام کا مطالعہ درحقیقت معاشرہ کے تمام اہم مسائل کا مطالعہ ہوتا ہے۔

ایک وقت تک لوگ انسانیت کے اہم اسباب تھے' اس کے بعد توانائی کی مختلف شکلیں اہم ہوئیں کہ جن کی مدد سے ذہنی و فنی صلاحیتوں سے انسان نے تہذیبوں کی تشکیل کی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ آبادی کے اضافہ کی وجہ سے بیشتر تہذیبوں کی ترقی ہوئی ہے جیسے یورپ میں 16' 18' 19' اور 20 صدیوں میں۔ لیکن اگر آبادی معاشی ذرائع کے مقابلہ میں زیادہ تیزی سے بڑھے تو اس صورت میں آبادی تہذیب کے لئے خطرہ اور نقصان کا باعث ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال 16 صدی کی ہے۔ یا آجکل کے پس ماندہ ملکوں کی ہے۔ ماضی میں اس کے نتیجہ میں قحط پڑتے تھے' لوگوں کی آمدنی میں کمی ہو جاتی تھی' بغاوتیں ہوتی تھیں اور مارکیٹ میں چیزوں کی قیمتیں بڑھ جاتی تھیں۔ یہاں تک وبائیں اور بھوک آبادی کو گھٹا دیتی تھیں۔ جب معاشرے اس تباہی سے بچ جاتے تھے تو دوبارہ سے وہ اپنی توانائی' تہذیبی ترقی اور معاشی طور پر آگے بڑھنے میں لگا دیتے تھے یہاں تک کہ دوبارہ سے وہ اسی طرح سے بحران کا شکار ہو جاتا تھا۔

یہ صنعتی انقلاب کی وجہ سے ممکن ہوا کہ دنیا کو اس شیطانی چکر سے نجات ملی اور

دنیا اب اس قابل ہو گئی ہے کہ وہ ضرورت سے زیادہ مقدار پیدا کر رہی ہے' اس طرح سے ایک بار پھر لوگ اس بات کی اہمیت کے قائل ہو گئے ہیں کہ وہ کام کر کے اپنی زندگی کو خوشگوار بنا سکتے ہیں۔ جیسا کہ یورپی تہذیب نے دنیا کو بتا دیا ہے کہ انسان کی محنت کی قیمت زیادہ سے زیادہ دی جا سکتی ہے۔ لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ انسانوں کی بجائے مشینوں سے کام لیا جائے' اور انسان کو فرصت و آرام اور محنت کی زیادہ قیمت دی جائے۔ ماضی میں یہ ممکن نہیں تھا' کیونکہ اس وقت غلام پیداواری عمل کا ایک حصہ تھے۔ اگرچہ امپیریل چین نے یورپ کے مقابلہ میں بہت پہلے ذہنی و مادی ترقی کر لی لیکن آخر میں ان کو کامیابی اس لئے نہیں ہو سکی کہ ان کی آبادی میں بہت اضافہ ہو گیا تھا' اس لئے لوگوں کی تعداد کی وجہ سے مشین کے بجائے انہیں سے ہر کام لیا جاتا تھا' جس کی قیمت بہت کم ہوتی تھی۔ اگرچہ اس کی وجہ سے چین نے سائنس و ٹکنالوجی اور دوسرے پہلوؤں میں بڑی ترقی کی' یہاں تک کہ وہ جدید سائنس کی دہلیز تک پہنچ گیا' مگر آخر میں یہ امتیاز یورپ کو ملا کہ وہ سائنس و ٹکنالوجی کی ترقی سے فیضیاب ہو۔

معاشرہ کی اقتصادی حالت کبھی ایک جیسی نہیں رہتی' بلکہ اس میں مسلسل اونچ نیچ ہوتی رہتی ہے۔ اچھے اور برے حالات ایک دوسرے کے بعد آتے رہتے ہیں۔ لیکن معاشرے اس وقت بری طرح سے متاثر ہوتے ہیں کہ جب اقتصادی بحران کا دورانیہ بڑھ جاتا ہے۔ پندرہویں صدی یورپ میں جو مایوسی و اداسی کی فضا تھی' اس کی وجہ اس وقت کے معاشی حالات تھے جو لوگوں کی زندگیوں کو متاثر کئے ہوئے تھے۔ یورپی رومانوی تحریک بھی 1817 اور 1852 کے درمیان اسی قسم کے معاشی بحران سے گذری تھی۔ لیکن اٹھارویں صدی کے درمیانی دور میں اگرچہ تھوڑے بہت بحران آئے مگر یورپ کی معاشی حالت بہتر بھی ہوئی اور اس کا پھیلاؤ بھی ہوا' اسی لئے روشن خیالی کی تحریک اس کا ایک نتیجہ تھی۔ کیونکہ اس دور میں تجارتی سرگرمیاں عروج پر تھی' صنعتیں بڑھ رہی تھیں اور آبادی میں اضافہ ہو رہا تھا۔

معیشت چاہے ترقی پر ہو یا بحران میں' یہ قدر زائد کو ہر صورت میں پیدا کرتی

ہے' اسی کی بنیاد پر تہذیبوں کے اندر لگژری کی اشیاء پیدا ہوتی ہیں' اور اسی کی بنیاد پر آرٹ کی مختلف شکلوں کی ترقی ہوتی ہے- آج جب کہ ہم عمارتوں' مجسموں' تصاویر کی تعریف کرتے ہیں تو انہیں کبھی شہر کا خاموش فخر قرار دیتے ہیں' تو کبھی اسے ایک شیخی خور شہزادہ کی حماقت سمجھتے ہیں' تو کبھی نودولتیہ تاجر یا بینکر کا شوق- یورپ میں سولھویں صدی کے بعد سے تہذیب کی ترقی میں سرمایہ داری اور دولت کا سب سے زیادہ دخل رہا ہے- تہذیب یہ بھی ظاہر کرتی ہے کہ معاشرہ میں دولت کی تقسیم کس طرح سے ہوتی ہے- تہذیبیں مختلف قسم کی خصوصیات پیدا کرتی ہیں- پہلے مرحلہ میں ان سے متاثر ہونے والے طبقہ اعلیٰ کے لوگ ہوتے ہیں- اس کے بعد عام لوگ اس کے دائرے میں آتے ہیں- اس طرح جس کے پاس جس قدر دولت اور سرمایہ ہوتا ہے اس طرح سے وہ تہذیبی خصوصیات کو قبول کرتا رہتا ہے' لہٰذا دولت سے سماجی درجہ کا تعین ہوتا ہے' اور اسی دولت سے آرام و سہولت کی اشیاء' آرٹ اور کلچر کو فروغ ملتا ہے- سترہویں صدی کے فرانس میں آرٹ کی سرپرستی کرنے والے چند لوگ تھے سوائے دربار کے' اس لئے ادبی اور کلچرل سرگرمیوں کا دائرہ اتنا محدود تھا- لیکن اٹھارویں صدی میں کہ جب امراء کے پاس دولت آئی تو اس معاشی خوش حالی کے دور میں امراء اور بورژوا دونوں طبقوں نے بادشاہ اور دربار کے ساتھ مل کر سائنس' فلسفہ اور کلچر کی ترقی میں بھرپور حصہ لیا-

لیکن لگژری (Luxury) اب تک ایک بہت ہی محدود لوگوں میں تھی- تہذیب اس کا انکار کرتی ہے کہ روزمرہ کی زندگی کا دن بہت کم اس میں اضافہ کا باعث ہوتا ہے- اس لئے تہذیب کی آخری منزل بہت کھردری اور بھدی ہوتی ہے- اگر کسی فرد کے پاس اپنے کھانے اور رہنے کو کچھ نہ ہو تو اس کے لئے آزادی اور کلچر بے معنی ہو جاتے ہیں- اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو انیسویں صدی' جو کہ نودولتیوں کے لئے انتہائی بورنگ صدی ہے اور بورژوا طبقہ کے لئے فتح کی' تو اس صدی میں انسانیت کی تقدیر کا تعین ایک نئے اعتبار سے ہوا ہے- اس دوران میں جیسے جیسے آبادی کا اضافہ ہوا' اسی طرح سے لوگوں کو مواقع ملے کہ وہ اجتماعی تہذیب سے لطف اندوز

ہوں اگرچہ اس کی سماجی قیمت جو تہذیب کو ادا کرنی پڑی بہت زیادہ ہے۔ لیکن اس کے فوائد اس سے زیادہ ہیں۔ مثلاً تعلیم کی ترقی، لوگوں کی کلچر تک پہنچ، یونیورسٹیوں میں داخلہ کی سہولتیں اور سماجی ترقی یہ وہ نتائج ہیں کہ جو انیسویں صدی میں تہذیبی ترقی نے پیدا کئے، اور یہ نتائج ایک خوش آئند مستقبل کی ضمانت بھی ہیں۔

مستقبل کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ کس طرح سے مساوی بنیادوں پر لوگوں کی تہذیب کو تخلیق کرے کہ جو اپنے معیار میں اعلیٰ و ارفع بھی ہو۔ ایسا کرنا یقیناً مہنگا ہے۔ اس کے بارے میں اس وقت تک سوچا نہیں جا سکتا جب تک لوگوں کی ضروریات پوری کر کے قدر زائد نہ ہو، اور جب تک مشینیں محنت اور تکلیف کے کاموں کو نہ سنبھال لیں، کیونکہ اسی کے بعد انسان کو فرصت کے لمحات مل سکیں گے۔ صنعتی معاشروں میں اس قسم کے مستقبل کی پیشین گوئی کی جا سکتی ہے۔ لیکن پوری دنیا کے لئے یہ کہنا مشکل ہے کیونکہ جس طرح تہذیب ایک ہی معاشرہ میں مختلف طبقوں کے درمیان اپنی خصوصیات کا فرق رکھتی ہے۔ یہی چیز ترقی شدہ اور ترقی یافتہ ملکوں کے درمیان ہے۔ اس وقت دنیا کی آبادی جیسا کہ ایک سوشیولوجسٹ نے کہا ہے "غیر ملکی پرولتاریوں" پر مشتمل ہے، جس کو اب "تیسری دنیا" کہا جاتا ہے ان میں اکثریت ان لوگوں کی ہے کہ جنہیں زندہ رہنے کے لئے کم سے کم ذرائع کی ضرورت ہے۔ یہ اس قابل نہیں کہ خود اپنی تہذیب سے لطف اندوز ہو سکیں جو کہ ان میں سے اکثریت کے لئے ایک بند کتاب کی طرح ہے۔ اگر انسانیت ان لوگوں کے درمیان سے اس فرق اور غیر مساوی حیثیت کو تبدیل نہیں کر سکی تو یہ صورت حال تہذیبوں ---- اور تہذیب ---- کو تباہی کی جانب لے جائے گی۔

## تہذیبیں اور اجتماعی نفسیات

جغرافیہ، سوشیولوجی، اور معیشت کے بعد اب ہم نفسیات کی طرف توجہ دیتے ہیں۔ اگرچہ اب تک دوسرے علوم کے مقابلہ میں نفسیات اس قدر معلومات کا خزانہ نہیں ہے۔ لیکن اس کا تاریخ میں استعمال بہت کم ہوا ہے۔ جب ہم اجتماعی نفسیات،

شعور، ذہنیت، یا ذہنی صلاحیت کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو مشکل یہ پیش آتی ہے کہ ان میں سے کس ایک کا انتخاب کیا جائے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ نفسیات کا علم ابھی نوجوانی کی حد میں ہے اور اس کی اصطلاحات ابھی تک پختگی تک نہیں پہنچی ہیں۔ ایک ماہر نفسیات داں کے مطابق "آگہی یا شعور" ترقی کے آخری مرحلہ کی نشان دہی کرتا ہے۔ لیکن دیکھا جائے تو الفاظوں کا استعمال کوئی زیادہ مسائل کو پیدا نہیں کرتا ہے کیونکہ ہر عہد میں ایک اجتماعی ذہنیت اپنے عہد اور دور کی عکاسی کرتی ہے اور اسی کے زیر اثر معاشرے کے رویئے پیدا ہوتے ہیں اس کی پسند و ناپسند کے معیار بنتے ہیں اور اس کے مستقبل کی راہیں متعین ہوتی ہیں۔ لیکن معاشرے کی یہ ذہنیت اچانک تشکیل نہیں ہوتی بلکہ اس کی جڑیں ماضی میں پیوست ہوتی ہیں اور یہ تسلسل نسل در نسل باقی رہتا ہے۔ اس لئے جب معاشرہ کسی خاص واقعہ پر رد عمل کا اظہار کرتا ہے، یا کسی معاملہ میں کوئی فیصلہ کرتا ہے، تو اس میں محض کوئی منطق اور مفادات ہی نہیں ہوتے ہیں بلکہ یہ اجتماعی شعور کے دباؤ کے تحت کئے جاتے ہیں۔

یہ وہ بنیادی اقدار، اور نفسیاتی ساخت ہے کہ جو مشکل سے تہذیبیں دوسروں کو منتقل کرتی ہیں۔ بلکہ انہیں کی بنیاد پر ان کی علیحدہ سے شناخت ہوتی ہے۔ معاشرہ کی یہ ذہنیت ایک طویل عرصہ تک خود کو باقی رکھتی ہے۔ اگر یہ بدلتی ہے تو بہت آہستگی کے ساتھ، اور بعض اوقات وہ خود اس تبدیلی سے باخبر نہیں ہوتی۔

دیکھا جائے تو مذہب تہذیبوں کا سب سے زیادہ توانا اور طاقت ور عنصر ہوتا ہے۔ یہ ماضی اور حال دونوں میں اہمیت کا حامل رہتا ہے مثلاً ہندوستان میں معاشرہ اپنے تمام اعمال کے لئے مذہب سے جواز تلاش کرتا ہے اور عقلیت کو اس میں دخل نہیں دینے دیتا۔ جب یونانیوں نے یہ سنا تو وہ اس پر بڑے حیران ہوئے۔ اس کو بشپ یوسے بیس (Eusebius) (265-340) نے اس طرح سے بیان کیا ہے، ارسٹو ٹوکسی نیس، جو کہ ایک موسیقار تھا اس نے ہندوستانیوں کے بارے میں یہ کہانی بیان کی۔ ایک ہندوستانی سقراط سے ایتھنز کے شہر میں ملا اور اس سے کہا کہ وہ اپنے فلسفہ کے بارے میں بتائے۔ اس پر سقراط نے کہا کہ "یہ انسانی حقیقت کا مطالعہ ہے۔" اس پر ہندوستانی ہنسی سے

لوٹ پوٹ ہو گیا اور کہنے لگا کہ : "انسان کس طرح سے انسانی حقیقت کا مطالعہ کر سکتا ہے جب کہ اسے الٰہی حقیقت کے بارے میں کچھ پتہ نہ ہو۔"

ایک ہندوستانی فلسفی کمار چٹرجی کا کہنا ہے کہ "انسانیت اس قابل نہیں کہ پراسرار قوتوں کے پس منظر میں جو کچھ ہے اس تک پہنچ سکے۔" ہم اندھے لوگوں کی طرح ہیں کہ "جو ہاتھی کے جسم کے مختلف حصوں کو چھوتے ہیں اور اسی کو حقیقت سمجھ لیتے ہیں۔"

مغرب اپنے مذہبی ہونے کے باوجود عیسائیت کی تعلیمات کو نظر انداز کئے ہوئے ہے اور اس کے نمائندے عقلیت کی بنیادوں پر سوچتے اور راہیں تلاش کرتے ہیں۔ عیسائیت مغربی زندگی میں ایک حقیقت ہے۔ یہ دہریوں پر بھی اثر انداز ہوتی ہے چاہے وہ اس کو مانیں یا نہ مانیں۔ اخلاقی قدریں، زندگی کی جانب رویئے، موت، کام کرنے کی روایت، عورتوں اور بچوں کا کردار، اگرچہ دیکھنے میں ان کا عیسائیت سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا لیکن ان سب کی جڑیں عیسائیت میں ہیں۔

جب سے مغربی تہذیب یونانیوں کے زیر اثر آئی ہے اس وقت سے ان کی مذہبی سوچ کی جگہ عقلیت نے لے لی ہے۔ اس قسم کی تبدیلی ہم مغربی تہذیب کے علاوہ کسی اور تہذیب میں نہیں دیکھتے۔ تقریباً تمام ہی تہذیبیں مذہب، مابعدالطبیعاتی تصورات، توہمات اور سحر و جادو میں ڈوبی ہوئی ہیں اور انہیں کے زیر اثر ان کا ذہن تشکیل پاتا ہے۔

## تہذیبوں کا تسلسل

تہذیبوں کے بارے میں مطالعہ کرتے ہوئے اب تاریخ کا نمبر آتا ہے کہ جو اس پیچیدہ بحث میں الجھے اور تہذیبوں کے سلسلہ میں وقت کے تصور کو زیر بحث لاتے ہوئے اپنی صلاحیتوں کی بنیاد پر اس مضمون کی وضاحت کرے۔ دراصل کسی بھی تہذیب کو اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا ہے جب تک کہ ان راستوں اور مرحلوں کے بارے میں آگہی نہ ہو کہ جن سے گذر کر یہ آئی ہے۔ یہ کہ وہ کون سی اقدار ہیں کہ

جو اس کو وراثت میں ملی ہیں اور وہ کون سے تجربات ہیں کہ جن سے یہ دوچار ہوئی ہے۔ ہر تہذیب کا تعلق ماضی سے ہوتا ہے۔ ماضی اس کے اندر رہتا ہے۔

تہذیب کی تاریخ ان قدیم روایات کو تلاش کرتی ہے کہ جو اب تک اپنا جواز رکھتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ تاریخ ہمیں یونانی یا چین کے قرون وسطی کے بارے میں معلومات فراہم کرے' بلکہ یہ بتائے کہ گذرے وقت کی کون کون سی اقدار اور روایات آج کے زمانہ کے مطابق ہیں۔

بہرحال ہمیں بات کو یہاں سے شروع کرنا چاہئے کہ ہر تہذیب چاہے وہ قدیم ہو یا جدید' اس میں جو خصوصیت ہوتی ہے وہ فوراً" ہی ظاہر ہو جاتی ہے مثلاً ڈرامہ' مصوری' کتابیں' فلسفہ' فیشن' لباس' سائنسی دریافت' ٹکنالوجی وغیرہ۔ اگرچہ یہ سب ایک دوسرے سے مختلف بلکہ علیحدہ ہوتے ہیں' مگر پھر بھی ان میں ایک تعلق ہوتا ہے۔

لیکن تہذیب کے یہ ظواہر تھوڑے عرصہ کے لئے ہوتے ہیں۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ ان کی مدد سے ہم کس طرح اس ماضی کو تلاش کر سکتے ہیں جو کہ حال میں چھپا ہوتا ہے؟ اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ماضی اور حال معاشرہ میں تسلسل قائم رکھنے کے بجائے ایک دوسرے کی جگہ لینے اور ایک دوسرے کو ختم کرنے کے درپے ہیں۔ لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ کس طرح سے فلسفہ اور ادبی نظریات ایک دوسرے کو ختم کرتے ہیں۔ یہ ایک چکر ہوتا ہے کہ جو جاری رہتا ہے' مثلاً جدید فیشن آتا ہے اپنا وقت پورا کرتا ہے' پھر اسی کی جگہ پرانا فیشن مقبول ہو جاتا ہے۔ اس لئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اسٹیج اور اس کا سیٹ تو وہی رہتا ہے صرف ایکٹر بدلتے رہتے ہیں۔ تاریخ میں دوسرے ادوار کے علاوہ ریناساں کا عہد اس کی بہترین مثال ہے۔ اس کے اپنے نظریات و خیالات تھے' اس کے اپنے رنگ تھے' اس کے اپنے عادات اور رویے تھے۔ لیکن اس کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ قدیم عہد کا احیاء ہے اور اس دور میں کلاسیکل تحریروں کی دریافت ہوئی' یہ ایک ایسی تحریک تھی کہ جس میں پورے یورپ نے بڑے ذوق و شوق سے حصہ لیا۔

اس طرح سے رومانوی دور کی مثال ہے (جو 1800 سے 1850 تک رہا) اس نے لوگوں کے ذہن اور جذبات کو بہت زیادہ متاثر کیا' کیونکہ یہ وہ زمانہ تھا جس میں فرانس اور یورپ فرانسیسی انقلاب اور اس کے بعد آنے والی تبدیلیوں کی وجہ سے بے انتہا کشیدگی کی حالت میں تھے' اس لئے رومانوی عہد میں جو بے چینی' غیر یقینی' اور خوف پیدا ہوا وہ ان حالات کا نتیجہ تھا۔ یہ دور صرف معاشی بحرانوں ہی کا نہیں تھا' بلکہ جذبات کے بحران کا بھی تھا' یہ وہ حالات تھے کہ جن میں لوگوں کی عادات و اطوار اور سوچنے کے انداز بدل رہے تھے۔ ہر ایک نسل اپنے حالات کے مطابق اپنی سے پچھلی نسل کی مخالفت کرتی ہے' اور خود اسے اپنے آنے والی نسل کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے کلاسیکل اور رومانوی خیالات و سوچ ایک پنڈولم کی طرح ادھر سے ادھر حرکت کرتے ہیں۔ تہذیب کے معیشت کی طرح اپنے آہنگ ہوتے ہیں۔ اس کی تاریخ واقعات کا مجموعہ ہوتی ہے کہ جس کو آسانی سے مختلف ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے' اور ہر عہد اپنی جگہ ممتاز ہوتا ہے۔

واقعات' تاریخ کو بدلنے والے لمحات' ہیروز یہ وہ عناصر ہیں کہ جن کی مدد سے تاریخ میں واقعات اور لوگوں کے کردار کو سمجھا جا سکتا ہے۔ تاریخی عمل کے ہر حصہ کو اگر قریب سے دیکھا جائے تو اس میں حرکت و عمل کا تسلسل اور کرداروں کا عمل نظر آئے گا۔ تہذیب دراصل وہ ہے جو لوگوں کی وجہ سے تشکیل پاتی ہے' لہٰذا اس میں لوگوں کی عادات' رویے' کارنامے' ان کا جوش و ولولہ' مختلف مقاصد سے ان کی وابستگی' اور ان کی سرگرمیوں میں اچانک تبدیلی کا مطالعہ ضروری ہے۔ لیکن مورخ واقعات' کارناموں' مقاصد' اور وابستگیوں کے اس انبار سے اپنی پسند کے مطابق انتخاب کرتا ہے اور اسے تاریخ کے بدلنے والے لمحات یا تاریخ کا نیا عہد کہہ دیتا ہے۔ تاریخ میں دراصل جس قدر گہرائی سے تبدیلی کے عمل کو دیکھا جائے اس قدر اس کی سمجھ آتی ہے۔ اس لئے جو تبدیلیاں ادب' فلسفہ' سائنس' اور ٹکنالوجی میں آئی ہیں اور انہوں نے جو تبدیلیاں کی ہیں' وہ محض واقعات کے بیان سے زیادہ اہم ہیں۔ مثلاً جن فلسفیوں نے فلسفہ کے نظام کی تشکیل کی جن میں سقراط' افلاطون' ڈیکارٹ' اور کارل مارکس

وغیرہ شامل ہیں' ان میں ہر ایک ایک سے زیادہ صدی پر چھایا ہوا ہے۔ لہٰذا یہ لوگ تہذیبوں کے خالق تھے اور کسی طرح سے ان کی اہمیت دنیا کے بڑے مذاہب کے بانیوں سے کم نہیں ہے۔ دراصل کسی واقعہ یا شخص کی تاریخ میں اہمیت اس فیصلہ پر ہے کہ وقت ان کو کب تک یاد رکھتا ہے۔ وہ افراد اور واقعات جو وقت کے اس امتحان میں پورے اترتے ہیں' انہیں تہذیب کی تاریخ میں یاد رکھا جاتا ہے۔

تاریخی عمل میں ادوار اور زمانے آتے جاتے رہتے ہیں۔ ان کے مطالعہ سے تاریخ کی ادھوری تصویر ابھر کر آتی ہے۔ اس لئے اگر تبدیلی کے پس منظر میں ان عناصر اور عوامل کو دیکھا جائے کہ جو دیرپا اور گہرا اثر رکھتے ہیں تو یہ تاریخ اور تبدیلی عمل کے لئے انتہائی ضروری ہو گا۔ وہ کون سی ساخت اور شکل ہے کہ جو تہذیب پر اثر انداز ہوتی ہے؟ تو اس کے لئے جغرافیائی ماحول' سماجی درجہ بندی' اجتماعی نفسیاتی ذہن' اور معاشی ضروریات کو مد نظر رکھنا ہو گا۔ یہ وہ قوتیں ہیں کہ جن کے اثرات سے بعض اوقات خود ہم عصر معاشرے آگاہ نہیں ہوتے کیونکہ ان کے نزدیک جو کچھ ہو رہا ہوتا ہے وہ روزمرہ کی طرح فطری ہوتا ہے۔ لیکن یہ وہ قوتیں اور نیچرل طاقتیں ہیں کہ جنہیں ہم ساخت یا ڈھانچہ (Structure) کا نام دیتے ہیں۔

اگرچہ مورخ بھی ان کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور واقعات کو سنہ وار بیان کرنے میں مصروف رہتے ہیں۔ اس لئے واقعات اور عمل کی تہہ میں جو قوتیں کارفرما ہوتی ہیں ان کو تلاش کرنا اور ان کے اثرات کا تجزیہ کرنے کے لئے توانائی اور صلاحیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن یہ تہذیب کی بنیادیں ہیں کہ جن پر اس کی تشکیل ہوتی ہے مثلاً مذہبی عقائد' موت کی جانب رویہ' کام' لذت و لطف' خاندانی زندگی' اور کسانوں کی ایک جیسی حالت' یہ وہ اہم عناصر ہیں کہ جن کے مطالعہ سے تہذیب کی صحیح شکل ابھر کر سامنے آتی ہے۔

یہ حقائق اور یہ رویے بڑے پرانے اور دیرپا ہیں۔ یہ وہ عناصر ہیں کہ جو کسی تہذیب کو اہم خصوصیات دیتے اور اسے دوسروں سے ممتاز بناتے ہیں۔ چونکہ یہ خصوصیات ہر تہذیب کی اپنی ہوتی ہیں لہٰذا ان کا دوسری تہذیبوں سے تبادلہ نہیں ہو

سکتا۔ لوگوں کی اکثریت اس سے بے خبر ہوتی ہے کہ تہذیب کی یہ خصوصیات اور اس کی اپنی اقدار آخر کیوں دوسری تہذیبوں میں نہیں منتقل ہوتی ہیں' اور ان کی تہذیب دوسروں کی خصوصیات کو کیوں مسترد کرتی ہے؟

اس کی ایک مثال ہماری اپنی بیسویں صدی کی تہذیب لیں کہ جس میں عورتوں کو خاص کردار ملا ہے۔ ہم جب اپنے ہاں عورتوں کی آزادی اور ان کی اپنی شناخت کو دیکھتے ہیں تو ہمیں اس میں کوئی نئی بات نظر نہیں آتی اور ہم اسے ایک فطری بات سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اس کا مقابلہ مسلمان عورت سے کریں' یا دوسری طرف ریاست ہائے متحدہ کی عورت سے کہ جو یورپ کی عورت سے زیادہ آزاد ہے' تو ہمیں فرق واضح نظر آئے گا۔ یہ فرق کیوں پیدا ہوتے ہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہمیں ماضی میں جانا ہو گا' اگر زیادہ دور نہیں تو بارہویں صدی تک ہی کہ جو درباری عشق" کا عہد ہے' یہاں سے ہمیں عورت و مرد کے درمیان محبت و عشق کی روایات واضح طور پر ملیں گی۔ اس کے بعد ہمیں دوسری وجوہات کو بھی زیر غور لانا ہو گا جیسے عیسائیت' عورتوں کا اسکول اور یونیورسٹی میں تعلیم کے لئے جانا' یورپ میں بچوں کی تعلیم کے بارے میں خیالات' معاشی حالت' معیار زندگی' گھروں سے باہر عورتوں کا ملازمت کے لئے جانا وغیرہ وغیرہ۔

ہر تہذیب میں عورت کے کردار کا تعلق اس کی ساخت اور تشکیل سے ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کسی تہذیب میں تبدیلی کے عمل کو دیکھنا ہو تو اس میں عورت کے کردار کو دیکھنا ایک اچھا مطالعہ ہو گا۔ کیونکہ کوئی تہذیب بھی کسی ایسی نئی روایت اور قدر کو قبول کرنے پر تیار نہیں ہوتی جو اس کی کلچرل شناخت کو بدل دے۔

اگرچہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تہذیبیں دوسروں سے قرض اور ادھار لیتی رہتی ہیں' لیکن یہ کسی اجنبی چیز کو سختی سے مسترد بھی کر دیتی ہیں۔ اگرچہ اس انکار میں ان کا تذبذب بھی شامل ہوتا ہے۔ اس لئے طویل غور و فکر کے بعد فیصلہ کرنا تہذیب کے وجود کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ اس کی کلاسیکل مثال 1453ء میں ترکوں کا قسطنطنیہ پر قبضہ ہے۔ ایک جدید ترکی مورخ کا کہنا ہے کہ شہر نے خود ترکوں کے حوالہ کر دیا'

یعنی حملہ سے پہلے ہی شہر مزاحمت ختم کر چکا تھا۔ اگرچہ اس بیان کو ایک مبالغہ سمجھا جائے، لیکن دوسری طرف یہ بھی حقیقت ہے کہ آرتھوڈوکس چرچ نے خود رومن کیتھولک چرچ سے ملنے کے بجائے ترکوں کے حوالہ کرنا پسند کیا، کیونکہ وہ ہی اس کے محافظ کے طور پر سامنے آئے یہ وہ فیصلہ نہیں تھا کہ کسی دباؤ کے تحت فوری طور پر لیا ہو، بلکہ یہ ایک طویل عمل کے نتیجہ میں لیا گیا، اتنا طویل کہ اس کا آغاز بازنطینیوں کے زوال کے وقت سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب رومن کیتھولک فرقہ کی مخالفت میں وہ دن بدن ان سے دور ہوتے چلے گئے۔

انکار کی دوسری مثال اٹلی، پرتگال اور اسپین کی ہے کہ جنہوں نے پروٹسٹنٹ ریفاریشن کو قبول نہیں کیا۔ فرانس میں تذبذب رہا اور تقریباً سو برس تک یہاں پر دونوں فرقوں کے عقائد کی جنگیں رہیں۔ ایک اور انکار جس نے مغرب کو تقسیم رکھا وہ مغرب اور شمالی امریکہ کا صنعتی معاشرہ اور مشرقی یورپ کا مطلق العنان سوشلزم تھا۔ یہ بھی ذہن میں رکھنا ہوگا کہ اگر مغربی یورپ نے کمیونزم اختیار کر لیا ہوتا تو یہ ان کے اپنے مزاج کے مطابق ہوتا، جیسا کہ اس نے سرمایہ داری نظام کو امریکہ سے مختلف انداز میں اختیار کیا ہے۔

جس طرح ایک تہذیب دوسری تہذیب سے کچھ لیتی ہے، اور کچھ مسترد کر دیتی ہے، اسی طرح سے وہ اپنے ماضی کے احیاء کو کبھی قبول کرتی ہے اور کبھی اس سے انکار کر دیتی ہے۔ لیکن یہ تمام عمل بہت ہی سست روی اور غیر شعوری طور پر ہوتا ہے اور اسی طرح وہ اپنے آپ کو تبدیل کرتی رہتی ہے۔

تہذیبوں کی قبولیت اور انکار کی مثال نفسیاتی تاریخ میں بھی ملتی ہے۔ مثلاً پندرہویں اور سولہویں صدیوں میں "زندگی اور موت" کے بارے میں کچھ تحقیقات ہوئیں ہیں۔ ان میں البرٹو ٹینینٹی (Alberto Tenenti) کی تحریریں قابل ذکر ہیں۔ آر۔ موزی (R. Mauzi) کی کتاب "اٹھارویں صدی کے فرانس میں مسرت کا تصور" اور مائیکل فوکو کی کتاب "کلاسیکل عہد میں دیوانگی" ان کتابوں میں تہذیب کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے کہ جن پر لوگوں کی نظر نہیں جاتی اور ان جذبات و تصورات

کو روشنی میں نہیں لایا جاتا ہے۔ ان رویوں کو اختیار کرتے ہوئے تہذیب کبھی تذبذب کا شکار ہوتی ہے، کبھی اسے ادا کرتی ہے اور کبھی قبول کر لیتی ہے، لیکن یہ تمام عمل تکلیف دہ، مشکلات سے پر اور طویل ہوتا ہے۔ اس کو مائیکل فوکو اپنی اصطلاح میں "اپنے آپ کو تقسیم کرنا" کہتا ہے۔ فوکو لکھتا ہے کہ:

> "ان پہلوؤں کی تاریخ کو دریافت کرنا ہے، جو وقوع پذیر ہونے کے فوراً بعد ہی بھلا دیئے گئے تھے۔ ایک تہذیب ان عناصر کو دور پھینک دیتی ہے کہ جنہیں وہ اجنبی گردانتی ہے۔ پوری تاریخ میں اس نے اپنے اردگرد ایک خندق کھود رکھی ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا قطعہ ہوتا ہے کہ جس میں کسی کو آنے کی اجازت نہیں ہوتی اور یہاں یہ اپنی تنہائی کو برقرار رکھتی ہے۔ اس کی یہ خصوصیات مثبت پہلو رکھتی ہیں۔ کیونکہ اس طرح وہ تاریخ میں اپنی اقدار اور روایات کے تسلسل کو باقی رکھتی ہے لیکن جس پہلو کو ہم نے منتخب کیا ہے، یہاں پر اس کی پسند کا سوال ہے۔ یعنی وہ انتخاب کرتی ہے، اور یہ انتخاب اسے مضبوط بنیاد فراہم کرتا ہے کہ جس پر اس کی تشکیل ہوتی ہے۔"

یہ متن مطالبہ کرتا ہے کہ اس کا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے۔ ایک تہذیب اس وقت تشکیل پذیر ہوتی ہے کہ جب وہ کسی اجنبی قدر یا عنصر کو اس وقت مسترد کرتی ہے کہ جب وہ خود گمنامی میں ہوتی ہے۔ لہٰذا کسی تہذیب کی تاریخ میں صدیوں کے تجربات کئی راہوں سے گذر کر اس میں نچوڑنے کے بعد آتے ہیں۔

فوکو کی اس کتاب میں ایک خاص موضوع کا مطالعہ کیا گیا ہے: عقل اور دیوانگی کے درمیان اور پاگل اور ہوش مند کے درمیان فرق۔ یہ فرق قرون وسطیٰ میں کوئی وجود نہیں رکھتا تھا۔ جہاں ایک مجذوب کو دوسرے اور بدقسمتوں کی طرح یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ خدا کی طرف سے اس کے نمائندے ہیں۔ لیکن جو لوگ ذہنی طور پر توازن کھو بیٹھتے تھے، معاشرہ ان کے ساتھ سخت سلوک کرتا تھا اور انہیں قید میں ڈال دیا جاتا

تھا' خاص طور سے سترہویں صدی میں کہ جب سماجی نظم و ضبط کو برقرار رکھنے کا جنون تھا' اس وقت دیوانے اور پاگل ان کا شکار ہوتے تھے۔ ان کے ساتھ ایسا ہی سلوک ہوتا تھا کہ جیسے ناقابل اصلاح مجرموں کے ساتھ کہ انہیں معاشرے اور دنیا سے خارج کر دیا جائے۔ انیسویں صدی میں ان کے ساتھ بہتر سلوک ہونے لگا' بلکہ رحملانہ جذبات کے ساتھ' کیونکہ اب یہ دریافت ہوا کہ یہ بیمار لوگ ہیں۔ اگرچہ رویئے بدل گئے لیکن مسئلہ قرون وسطیٰ سے اب تک ایک ہی ہے کہ مغرب خود کو دیوانگی اور جنون سے دور رکھتا ہے اور اس بیماری کے شکار لوگوں کو ممنوعہ علاقوں میں رکھتا ہے۔ اگرچہ عقل کو فتح تو ہوئی' مگر سطحی طور پر' اور یہ بھی ایک طویل اور خاموش جدوجہد کے بعد۔

اس سلسلہ میں اور دوسری مثالیں بھی دی جا سکتی ہیں' البرٹو ٹینینٹی نے اپنی ایک کتاب میں نشان دہی کی ہے کہ مغرب کس طرح موت کے بارے میں ان خیالات سے دور ہوتا چلا گیا کہ جو قرون وسطیٰ میں تھے کہ جس میں موت کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ یہ اس فانی دنیا سے حقیقی دنیا کی جانب ایک کوچ ہے۔ پندرہویں صدی میں موت روحانی تصور سے نکل کر انسانی ہو گئی کہ جس میں موت کے بعد جسم گل سڑ جاتا ہے۔ لیکن اس نئے نظریہ میں لوگوں نے زندگی کو ایک نئے انداز سے دیکھا کہ اس زندگی کی قدر کی جائے۔ آنے والی صدی میں موت کا خوف کم ہوتا چلا گیا اور آنے والی صدیاں زندگی کی مسرت کی صدیاں ہو گئیں۔

تہذیبوں کے درمیان پرتشدد روابط بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً کولونیل ازم ماضی میں تو کامیاب ہو گیا۔ لیکن آج کے حالات میں اس کی کامیابی ناممکن ہے۔ کولونیل ازم کا مطلب تھا کہ مفتوح لوگوں پر اپنا کلچر مسلط کیا جائے اور انہیں مجبور کیا جائے کہ طاقت ور کے آگے ہتھیار ڈال دیں۔ لیکن ان کی یہ سپردگی وقتی تھی۔ کیونکہ اندرونی طور پر تہذیبوں کا تضاد باقی رہا۔

اگر تہذیبیں باہم مل کر رہیں تو ان کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک دوسرے کو مراعات بھی دیں اور ایک دوسرے کے ساتھ رضامندی کا رویہ بھی اختیار کریں۔ لیکن اس عمل کی اپنی مجبوریاں ہوتی ہیں۔ اس کی ایک مثال روجر بیسٹائڈ

(Roger Bestide) کی کتاب "برازیل میں افریقی مذاہب" (1960) ہے- یہ ان لوگوں کے بارے میں ہے کہ جنہیں افریقہ سے بطور غلام کے لیجایا گیا' اس عمل میں انہیں اپنی مذہبی و تہذیبی جڑوں سے محروم کر کے برازیل کی پدرانہ عیسائیت میں ڈال دیا گیا- انہوں نے اس پر اپنے ردعمل کا اظہار کیا- لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے عیسائیت بھی اختیار کر لی- ان میں مفرور افریقی غلاموں نے ایک آزاد ریپبلک قائم کر لی جس کا نام تھا کی لو مبو (Qui Lombo)_ یہاں انہوں نے اپنی افریقی روایات و رسوم و رواج کو قائم کر لیا اور اپنے سحر زدہ رقص کا احیاء کیا- اس عمل میں انہوں نے افریقی رسومات کے ساتھ ساتھ عیسائی رسومات کو بھی شامل کر لیا- یہ ایک دلچسپ مثال ہے کہ جس میں مفتوح نے ہتھیار تو ڈال دیئے مگر اپنی شناخت کو بھی برقرار رکھا-

اس بحث کے بعد کہ تہذیبیں تبدیلی کے عنصر کے ساتھ کس طرح سے پیش آتی ہیں' اب ہم اس کے ایک اور اہم پہلو کی جانب توجہ دیتے ہیں' جو کہ ایک تسلسل کی نشان دہی کرتا ہے' تاریخ ماضی و حال کی زبان میں بات کرتی ہے' اس میں وقت کے اعتبار سے ادوار اور عہد ہوتے ہیں جنہیں کئی ٹکڑوں میں تقسیم کر لیا جاتا ہے' تقسیم دن سے لے کر مہینہ' سال اور صدیوں میں ہوتی ہے- جب بھی وقت کے اس یونٹ میں ذرا بھی تبدیلی کی جاتی ہے' اس سے تاریخ کا ایک نقطہ نظر سامنے آتا ہے- یہ متضاد نظریات ہی تاریخ میں جدلیاتی عمل کو ممکن بناتے ہیں-

بات کو سہل بنانے کے لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مورخ تین سطحوں پر کام کرتا ہے : اول' روایتی تاریخ کہ جس میں ایک واقعہ کے بعد دوسرے واقعہ کو بیان کیا جاتا ہے اسی انداز میں کہ جیسے آجکل کوئی نامہ نگار واقعہ کی تفصیل بیان کرتا ہے- اس کو جس قدر تیزی سے پڑھا جاتا ہے اسی تیزی سے فراموش کر دیا جاتا ہے- اس قسم کی تاریخ ہمیں نہ صرف یہ کہ غیر مطمئن کرتی ہے بلکہ اس قابل بھی نہیں رہنے دیتی کہ ہم اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کر سکیں یا اسے پوری طرح سے سمجھ سکیں-

دوسری قسم کی تاریخ میں کوئی ایک ایپی سوڈ (Episode) ہوتا ہے جیسے رومانوی تحریک' فرانسیسی انقلاب' صنعتی انقلاب' دوسری جنگ عظیم وغیرہ- اس کی مدت دس'

بیس یا پچاس سال ہو سکتی ہے۔ اس مدت کے دوران ہونے والے واقعات کو ترتیب وار جمع کر لیا جاتا ہے اور پھر ان کی تشریح' توضیح اور اثرات کو بیان کیا جاتا ہے۔ یہ طویل مدت کے واقعات ہوتے ہیں کہ جن سے سطحی تفصیلات کو نکال دیا جاتا ہے۔

تیسری قسم میں واقعات کے طویل دورانیہ کو دیکھا جاتا ہے جو کہ صدیوں پر محیط ہوتے ہیں۔ اس نقطہ نظر میں تاریخی حرکت بڑی آہستہ رو ہوتی ہے اور یہ وسیع طور پر واقعات کو اپنے گھیرے میں لے لیتی ہے۔ اس فریم ورک میں اگر فرانسیسی انقلاب کو دیکھا جائے تو وہ ایک لمحہ ہے اور والٹیر بھی آزاد خیالی کی تحریک کے ارتقاء میں محض ایک سایہ ہے۔ اس آخری مرحلہ میں تہذیب کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ حادثات اور وقت کے نشیب و فراز سے گزر کر ممتاز نظر آتی ہے' اور اس وقت اس کی طویل عمری' پائداری' اور ساخت پوری طرح سے ابھر کر آتی ہے۔

ایک تہذیب کسی خاص معاشی نظام یا خاص معاشرتی قوتوں کے نتیجہ میں پیدا نہیں ہوتی بلکہ اس میں کئی سماجی اور کئی معاشی نظام سمائے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس لئے کسی تہذیب کو اس کے طویل دورانیہ کے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے کہ جس میں لوگوں نے اجتماعی طور پر کچھ محفوظ کیا ہے اور اپنے اس قیمتی ورثہ کو ایک نسل سے دوسری نسل کو' تاریخ کے حوادث اور اتار چڑھاؤ کے باوجود منتقل کیا ہے۔ اگر ہم مورخوں کے اس نقطہ نظر کو مان لیں کہ "تہذیبیں ہی تاریخ ہے" تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ معاشروں' معیشتوں اور لاتعداد حادثات کو کہ جو تاریخ کے مختصر دورانیہ میں ہوتے ہیں' اس میں تہذیب لافانی نظر آتی ہے۔

مورخ' تاریخ کے عمل کو بیان کرنے والے ان مہم جوؤں سے صحیح معنوں میں شکایتیں کرنے کا حق رکھتے ہیں کہ جو تاریخی عمل کو عمومی انداز میں پیش کرتے ہیں جیسے اسپینگلر اور ٹوائن بی۔ تاریخ کے لئے ضروری ہے کہ اسے اشکال' نقشے' تقویم اور تصدیق شدہ واقعات سے سمجھا جائے بجائے اس کے کہ اسے تھیوری کے دائرہ میں بند کر کے دیکھا جائے۔ اس لئے تہذیبوں کو صحیح معنوں میں سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ جو واقعات ہوئے ہیں ان کا مطالعہ کیا جائے۔ یہ طریقہ تہذیب' ان کے عناصر اور اس کی روح کو سمجھنے میں مدد دے گا۔

# تجارت' ریاستی حکمت عملی اور علاقائی تبدیلی:
# مغل ازبک تجارتی تعلقات کے پہلو
## (1550-1750ء)

مظفر عالم
ترجمہ: سعود الحسن خان

سولھویں صدی میں ہندوستان میں مغلوں کی آمد ہندوستان اور وسط ایشیاء کے مابین پہلے سے قائم شدہ روابط پر منحصر تھی۔ دونوں علاقے تجارت' عوام اور ثقافت کے پہلوؤں سے بہت قریب ہو گئے تھے۔ دونوں خطوں میں مادی زندگی لوگوں اور اجناس کی تیز تر تجارت سے بہت زیادہ متاثر ہوئی تھی۔ جبکہ ہر خطہ کے مذہبی' سیاسی اور ثقافتی اداروں نے ایک دوسرے پر گہرے نقوش چھوڑے۔ اس موضوع پر بہت زیادہ کام انگریزی زبان میں تاحال نہیں ہوا' یہاں تک کہ ہندوستان کے وسط ایشیاء کے ساتھ تعلقات کے عمومی پہلوؤں پر بھی نہیں۔ بلاشبہ مغلیہ ہند کی معیشت پر جدید تحریروں میں ان خطوں کی تجارت کی اہمیت کو نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ اس کی ایک بڑی وجہ قابل رسائی ماخذوں کی۔۔۔۔ یا شاید اس طریقے کی کہ جس میں ہم (ان ماخذوں کو) استعمال کرتے رہے ہیں۔۔۔۔ نوعیت ہے بہرحال حالیہ برسوں میں کچھ قابل ذکر اشاعتیں انگریزی میں ہوئی ہیں جن کی بناء پر ہم تجارت سے متعلق کچھ نئے سوالات پوچھنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ (1) موجودہ تحریر بھی اسی سمت میں ایک کوشش کرنے کی نیت سے لکھی گئی ہے جو کہ خاص طور پر سولھویں سے ابتدائی اٹھارویں صدی تک کے کچھ مواد کی بناء پر نقش سازی کرتی ہے۔ اور مضمون اجناس کی تجارت کے حوالے

سے شروع ہوتا ہے اور دوسرے و تیسرے حصوں میں تاجروں اور ان کے ریاست سے تعلقات کی شہادت کے حوالے سے اس کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس مخصوص مسئلہ پر متعلقہ مواد بہت محدود ہے۔ لیکن (یہ مواد) ہمیں اکثر دہرائے جانے والے اس نظریہ کے بارے میں شکوک پیدا کرنے کی اجازت دیتا ہے کہ مغل یا ازبک حکمران تجارت اور تاجروں کے دشمن تھے یا کم از کم' اس کو کم اہمیت دیتے تھے اور یہ کہ جدید دور کے آغاز سے قبل ان دو خطوں کے تاجران سیاست میں کوئی خاص کردار ادا نہ کرتے تھے۔ چوتھے حصے میں میں نے شمالی ہند کی معیشت اور سیاست پر اس تجارت کے اثر کا جائزہ لیا ہے۔

(1)

وسط ایشیاء کی سرحد ہردو بری و بحری راستوں سے ہندوستان سے ملتی تھی۔ بحری جہاز ران پہلے فارس کے ساحل پر پہنچتے تھے اور پھر وہاں سے خراسان کے پار دریائے آمو کے شمال کے راستوں پر ہو جایا کرتے تھے۔ خشک زمین پر بڑے راستے بولان اور خیبر کے دروں سے گزرتے تھے۔ لاہور' ملتان' کابل اور قندھار ان سڑکوں کے بڑے تجارتی مراکز تھے۔ مزید یہ کہ کشمیر کے راستے بھی تھے جو قراقرم کے ذریعہ یارقند تک جایا کرتے تھے۔ جہاں پر لداخ' تبت' چین اور ہندوستان کے کاشغر کو لے جانے والے راستے مل جایا کرتے تھے۔ کاشغر سے قافلے سمرقند اور بخارا جایا کرتے تھے۔ کاشغر ماورالنہر (Tranoxiana) کا ایک بڑا شہر جو ہندوستان (بذریعہ کابل و کشمیر) فارس (بذریعہ مرو) اور ترک علاقوں سے آنے والے اہم راستوں کی اجتماع گاہ (junction) تھا (2)۔

پس بخارا کے ساتھ ساتھ سمرقند بھی وسط ایشیاء میں ہندوستانی تاجروں کا مرکز تھا۔ سمرقند کے بڑے قاضی (قاضی القضاۃ) کے دفتر سے متعلقہ دستاویزات کے مجموعہ سے سولہویں صدی کے آخر کے نسخہ بعنوان "مجمع الوثائق" میں کئی نامور ملتانیوں کو شہر میں مالیاتی اور تجارتی لین دین میں مصروف بتایا گیا ہے۔ (3) 1326ء تک ترکوں اور تاجکوں

کے بعد ہندوستانیوں کا ایک وقف نامہ میں قابل ذکر مسافروں (آئندہ و روآئندہ) میں ذکر کیا گیا ہے۔ جبکہ پندرہویں صدی میں سمرقند میں ہندوؤں کی زمینیں (اراضیاں)، دیہات (دیہہ۔ قریہ۔ موضع) اور سرائیں (رباط) دستاویزات بیع و فروخت میں متذکر ہیں۔ رشحات فی عین الحیات کے مصنف کے مطابق یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ وہ مقام جہاں پر خواجہ بہاء الدین نقشبند بانی سلسلہ نقشبندیہ پیدا ہوئے اور جو مصنف کے عہد میں صوفی کے مؤلد (جائے پیدائش) کے نام سے جانا جاتا تھا۔ اس سے قبل وہ "کشک ہندرواں" کے نام سے جانا جاتا تھا۔ (4) شرف نامہ شاہی میں شیبانی علاقہ میں ہندوستانی تاجروں کے کاروبار کا تذکرہ ہے۔ (5) اس بات کی دیگر ذرائع سے تصدیق ہوتی ہے مثلاً 1558ء میں انگلش ماسکوی کمپنی کا انتھونی جینکنسن (Jenkenson Anthony) بخارا میں شمالی ہند اور بنگال کے کئی ایک تاجروں سے ملا تھا۔ (6) ہندوستانیوں کی بے انتہا دولت اور بے نظیر تجارتی تربیت کی وجہ سے اکثر مقامی لوگوں کا حسد ان کے لئے مشکلات کا باعث ہوتی تھی۔ (7)

فارسی مواد کی وجہ سے اس پورے تجارتی سامان کی پہچان کرنا مشکل ہے جو کہ ہندوستانی تاجر وسط ایشیاء میں لائے تھے۔ بہرحال، کئی اقسام کی پارچہ بافی برآمد کا اہم حصہ معلوم ہوتی ہے۔ معجم الوثائق میں ملتانیوں کو مختلف Hue کی چھینٹ، سادہ کھڈی لمبا کپڑا (فوطا) اور تھانسیر کے عمدہ کپڑے، سوتی زربفت (جماوار) اور عمدہ کپڑے (سولاگندی)، نیز لاہوری رومالوں اور تولیوں (میندل) کی تجارت کرتے بتایا گیا ہے۔ (8) ور تھیما نے گجرات اور بنگال جیسے دور دراز علاقوں کی ہندوستانی اشیاء وسطی ایشیاء میں دیکھیں اور اس کے مطابق ان بنگالی و کھمبیاتی مصنوعات میں سے بہت سی چیزیں ترکستان، فارس اور ترکی بھی پہنچیں (9) ور تھیما کے مشاہدوں کی توثیق 1589ء کی ایک دستاویز بیع سے بھی ہوتی ہے جو ہمیں سمرقند میں تجارت کے بارے میں تفصیل فراہم کرتی ہے۔ رومال، تولیہ، موٹا کپڑا اور بنگال کا عمدہ کپڑا (میندل سونار گامی اور کھسا سونار گامی)، خیر آباد کی کثیر رنگی چھینٹ اور گجرات کا سوتی زر بفت وہ مختلف چیزیں تھیں جن کا کسی ملتانی تاجر اور مقامی امیر کے مابین تبادلہ ہوتا تھا۔ (10) انتھونی جینکنسن

نے مزید کپڑوں کی ان اقسام کی نشاندہی کی ہے جو ہندوستان سے سمرقند اور بخارا در آمد ہوتی تھیں- وہ لکھتا ہے کہ :

"The Indians doe bring fine whites, which the Tartars doe all roll their heads, and all other kinds of whites which for apparell made of cotton and Crasca...." (11)

بلاشبہ کشمیری شال عہد وسطیٰ میں وسط ایشیائی شہروں میں انعامی شئے سمجھی جاتی تھی- (12)

بعدازاں سترہویں اور اٹھارویں صدیوں میں کپڑا ہندوستان کی سب سے زیادہ بر آمد بنا رہا- مغل باوشاہ اورنگ زیب (1658-1707) کے دربار میں ازبک حکمرانوں کے کچھ مخصوص ایلچیوں کا اہم کام شاہی طبقہ کے لئے موزوں کپڑے کی مختلف اقسام تلاش کرنا تھا- (13) کچھ ہندوستانی تاجران ماہر ہندوستانی جولاہے لے آئے تھے اور ان کی سمرقند میں آباد ہونے کی حوصلہ افزائی کی تھی- حسین' استاد رجب' استاد کاجر (Kajor)' یہ سب ملتانی تھے اور جتکار (Jitkar) لاہور سے تھا جو ان جولاہوں میں شامل تھا- (14) عموماً یہ جولاہے صرف ہندوستانی تاجروں کے لئے کام کرتے تھے اور کسی بھی نافرمانی کی صورت میں انہیں اپنی وفاداری اور وفائے عہد کی دوبارہ توثیق کی غرض سے قاضی کی عدالت میں پیش ہونا پڑتا تھا- (15)

گرم مصالحہ' شکر' نیل معہ چند منشیات' قیمتی پتھر اور جانور چند اہم ترین اضافی تجارتی اشیاء تھیں- 1404-06 کے مابین تیمور کے دربار کے ہسپانوی سیاح کے مطابق لہسن (Nutmeg) ' گرز (mace)' جنجر وغیرہ کی بہترین اقسام سمرقند میں ہندوستان سے آتی تھیں- (16) بابر نے شکر اور ادویاتی جڑی بوٹیوں کا ان اشیاء میں تذکرہ کیا ہے جو کہ ہندوستان سے باہر جاتی تھیں- (17)

وسط ایشیاء کے بازاروں میں غلام بھی' ہر دو ہندو و مسلمان' ہندوستانی اشیاء میں قابل ذکر طور پر پسندیدہ ترین شمار کئے جاتے تھے- لیکن یہ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ہندوستانی غلام وہاں پر کئی طریقوں سے پہنچتے تھے- کچھ وسط ایشیاء کی چیزوں خصوصاً

گھوڑوں کے تبادلے کے طور پر آتے تھے' کچھ جنگوں میں غلام بنائے جاتے تھے' جبکہ دیگر تجارتی قافلوں پر حملوں کے دوران بڑی تعداد میں پکڑ لئے جاتے تھے۔ خاص تربیت یافتہ غلاموں کی بہت قدر تھی۔ (18) تیمور نے فتح دہلی کے بعد سمرقند لیجانے کی غرض سے اپنے شہزادوں' امراء' اور دیگر حاشیہ نشینوں کو ماہر صناعوں کی ایک بڑی تعداد عنایت کی۔ بہت سے ہندوستانی سنگ تراش سمرقند میں مسجد کی تعمیر میں ملازم رکھ لئے گئے۔ دریائے باران کے کنارے ان غلاموں کی ایک بستی تھی جو کہ تیموری شہزادہ پرندے اور مچھلیاں پکڑنے کی غرض سے ملتان کے گرد و نواح سے لایا تھا۔ (19) شاہجہاں کی وسط ایشیاء کی 1640ء کی دہائی کی مہمات میں ناکامی کے دوران بہت سے ہندوستانی قیدی بنا لئے گئے تھے اور سمرقند' بخارا و تاشقند میں حقیری رقوم کے عوض فروخت کئے گئے تھے۔ (20)

ایک بار کچھ بدقسمت ہندوستانی تاجر خود ہی کو بازاروں میں غلام کے طور پر فروخت کرتے پائے گئے۔ قسمت کی تبدیلی کی ایسی ہی ایک کہانی علاء الدین خان کے تجربہ سے سامنے آتی ہے۔ 1645ء کے لگ بھگ بلخ میں ایک تاجر علاء الدین تھا۔ دو برس کے بعد جب اپنی اشیاء فروخت کر کے وہ گھر جا رہا تھا تو اسے غلام بنا لیا گیا اور بخارا لے جایا گیا اور تین برس کے بعد خیوانیوں کو فروخت کر دیا گیا۔ آخرکار جب وہ ایک تاتاری عورت کا غلام تھا تو اس نے ایک گھوڑا چرا کے فرار ہونے کا انتظام کر لیا۔ وہ شرنویار (Chernayar) پر گرفتار کر لیا گیا اور 1661ء میں استرا خان بھیج دیا گیا جہاں اس کی جانب سے زار روس کو عیسائی ہونے کی درخواست پیش کرنا بیان کیا جاتا ہے۔ (21) بہرحال' علاء الدین کی قسمت ہند وسط ایشیائی تجارت کی کوئی شاذ و نادر ہی تصویر تھی۔

یہ بات بھی اہمیت سے خالی نہیں کہ جیسا ہم ہندوستانی غلاموں کی خرید' فروخت اور آزادی کے بارے میں ابتدائی صدیوں کے متعلقہ فارسی ریکارڈ کے مشہور واقعات کا حوالہ دیتے ہیں (22) سترھویں سے ابتدائی اٹھارویں صدی کے ذرائع ہندوستان یا وسط ایشیا میں ان بازاروں کی بابت کوئی تذکرہ نہیں کرتے۔ بہرحال ہم یہ جان جاتے ہیں کہ

اٹھارویں صدی میں جب کاشغر' خیوا اور بخارا کے بازاروں میں غلاموں کی تجارت توسیع کے ایک نئے دور میں داخل ہوتی ہے تو اب ہندوستان اس کی کھپت کا سب سے بڑا ذریعہ نہ رہا تھا۔ بہت سے، غلام افریقہ یا ایران و افغانستان کے پہاڑوں و صحرائی کناروں سے لائے جاتے تھے۔ (23) ہم مغلوں کے دور میں غلاموں کی تجارت کی حیثیت کے بارے میں کم ہی جانتے ہیں تو پھر وسط ایشیا میں غلاموں کی در آمد کا ذکر ہی کیا۔ اگر ایک خاص زوال وقوع ہو چکا تھا تو اس کی معاشی و سماجی طریقوں' ہر دو طرح سے وضاحت کی جا سکتی ہے۔ سترہویں صدی کے قریب جب ہندوستان تقریباً تمام وسط ایشیا اور ایران کو کپڑے دینے کے لئے پارچہ بافی کی بڑی صنعت سازی شروع کر چکا تھا تو وسط ایشیائی گھوڑوں اور دیگر اشیاء کے بدلے ہندوستانی غلاموں کی تجارت ختم ہو گئی تھی۔ (24) ہم ہندوستانی تجارت کا صحیح اندازہ قائم نہیں کر سکتے۔ ہمارے ذرائع کا شماریات سے بہت کم تعلق ہے۔ لیکن یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس وقت سے جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے' ہندوستانی تاجر سارے یوریشیائی خطہ کی تجارت اپنے قابو میں لا چکے تھے۔

گھوڑے' خشک و تازہ میوہ' مشک' پشم' باز اور مرجان وسط ایشیا سے در آمد کی جانے والی اہم اشیاء تھیں۔ سترہویں اور اٹھارویں صدیوں میں بعدازاں جب ہندوستانی تاجر استرا خان کے راستے ماسکو اور سینٹ پیٹرزبرگ تک پہنچ گئے تو سمور پرندوں کے پر' سفید اونی کوٹ' سرخ یفت (Red Yuft)' آئینے' تانبا اور لوہا وہ روسی اشیاء تھیں جن کی ہندوستانی بازاروں میں مانگ تھی۔ (25)

عہد وسطیٰ کے شروع سے گھوڑے ہندوستان میں بڑی تعداد میں در آمد کئے جاتے تھے۔ گرجارا پر ایتھار' پالے اور راشٹر کوٹی بڑی پیادہ افواج رکھا کرتے تھے جن میں رسالہ بھی شامل ہوتا تھا۔ اس دور میں گھوڑوں کی اہمیت کا گھوڑوں کے بارے میں مشہور کتب میں اشارہ دیا گیا ہے جیسے غناء کی اسویو روید' سیلھوتر کی اسوس ترا' ناکل کی کتاب اور دیگر کتب۔ (26) غالباً اسی دور میں لوہے کی رکاب اور بھاری زرہ بکتر کا استعمال سوار اور پیادہ دونوں کے لئے عام ہو گیا جس نے اس وقت کی سماجی تنظیم اور

فن حرب پر ایک خاص اثر ڈالا۔

جب سے مغلوں اور سلاطین کے سیاسی اور فوجی نظام میں رسالہ زیادہ مددگار ثابت ہوا تو گھوڑوں کی تجارت ہندوستان اور شمالی مغربی سرحدی علاقے جو کہ مجموعی طور پر سلطنت دہلی میں ملک بالا یا ملک بالا دست ("اونچی زمین" یا "اونچی اطراف کی زمین") کے نام سے جانے جاتے تھے' کے مابین تعلقات کا اہم عنصر بن گئے۔ سلاطین کے عہد میں بالائی علاقے جنگی گھوڑوں کا سب سے بڑا ذریعہ معلوم ہوتے ہیں' اگرچہ عمدہ گھوڑوں کی ایک بڑی تعداد فارس اور خلیجی ممالک سے بحری راستوں سے بھی ہندوستان آیا کرتی تھی۔ چودہویں صدی کے شروع میں دوسرے گروہوں کے ساتھ ساتھ منگول قبائلی گروہ سردیوں میں اپنے مویشیوں کے ہمراہ میدان میں آ جایا کرتے تھے اور انہیں سلاطین دہلی کے علاقوں میں فروخت کر دیا کرتے تھے۔ (27) ابن بطوطہ کے مطابق (28) جنوبی روس کے سرد صحرا میں اسق یا ازف کے لوگ' لگ بھگ چھ ہزار کی تعداد میں گھوڑے ہندوستان کو برآمد کیا کرتے تھے۔ مختلف تاجروں میں سے ہر ایک کا مویشیوں میں 200 گھوڑوں کا حصہ ہوتا تھا۔ ہر پچاس گھوڑوں کے لئے وہ ایک نگہبان جس کو قاشی کہتے تھے اس کی خدمات حاصل کرتا تھا جو سارے راستے ان کی نگرانی کرتا اور خوراک فراہم کرتا۔ یہ تاجر بحیرہ کیسپ کے شمال میں دشت قیپاک اور ماوراالنہر (Transoxiana) کے راستہ درہ خیبر کی طرف سے میدان کی طرف سفر کیا کرتے تھے۔

گھوڑوں کی تجارت بہت زیادہ اور بہت منافع بخش تھی۔ پورے عہد وسطیٰ کے دوران وسط ایشیا تمام مقاصد کے گھوڑوں کی درآمد کا بڑا ذریعہ بنا رہا۔ بابر کے مطابق سولہویں صدی میں کابل میں ہر سال سات سے دس ہزار تک گھوڑے آتے تھے۔ (29) سترہویں صدی میں ان کی طلب بہت زیادہ بڑھ گئی اور ایک اطلاع کے مطابق ہندوستانی تاجران اکثر اوقات کابل میں ایک لاکھ گھوڑے خریدا کرتے تھے۔ (30) چودہویں صدی تک اس تجارت میں منافع کا تخمینہ 2500 فی صد تک تھا۔ (31)

اکثر اوقات گھوڑوں کی تجارت کا عہد وسطیٰ کی ہندوستانی سیاست کے ساتھ گہرا

تعلق رہا۔ عہد وسطیٰ کے حکمرانوں کے ہاں گھوڑوں کی تجارت اور نسل کشی کرنے والوں کی خدمات قابل قدر تصور ہوتی تھیں۔ نامور ہند افغانی حکمرانوں میں سے اکثر نے اپنے کیریئر کا آغاز گھوڑوں کی تجارت سے کیا۔ اس بات کا اطلاق پندرہویں اور سولھویں صدی کے لودی اور سوری افغانوں پر ہوتا ہے۔ نیز اٹھارویں صدی کے شمالی ہندوستانی افغان سرداروں پر بھی جن میں سے کچھ نے وسط ایشیا کے تجارتی راستوں کے ساتھ اپنی اجارہ داریاں قائم کر لیں تھیں۔ اس تجارت کا ہر سیاسی اور فوجی بعد صرف انیسویں صدی میں کم ہوا جب بڑی ہندوستانی گھڑ سوار فوج کی جگہ مختصر سی انفنٹری نے لے لی۔ اس کے ساتھ ہی ہندوستانی اور اس کی شمال مغربی سرحدوں کے پار کے ممالک کے مابین تعلقات کی نوعیت صریحاً تبدیل ہو گئی۔

وسط ایشیا کے کچھ مورخین نے سوت کو بخارا سے ہندوستان برآمد کی جانے والی شئے کے طور پر بیان کیا ہے۔ نرشخی بخارا کے نزدیک ایک گاؤں زندانہ کا سوت کی ایک ایسی مہنگی قسم کے پیداواری مرکز کے طور پر تذکرہ کرتا ہے جس پر بعد میں گاؤں کا نام زندانچی ہو گیا اور یہ فارس' عراق' کرمان اور ہندوستان میں "ریشم" کے بدلے فروخت ہوتا تھا۔ (33)

مزید یہ کہ ہندوستان کو وسط ایشیاء سے خشک میوہ کی بڑی مقدار ملتی تھی۔ فارس' بلخ' بخارا اور سمرقند کے پھل دہلی کے بازاروں میں فروخت ہوتے تھے۔ (34) سترہویں صدی میں جبکہ قافلوں کے راستے زیادہ محفوظ ہو گئے اور زیادہ کثرت سے استعمال ہونے لگے تو تازہ پھل بھی وسط ایشیا سے آنے لگے۔ مغل بادشاہ جہانگیر (1605-26) نے کاریوں (Karis) سے "سروا" اور سمرقند سے سیب اور انگور حاصل کئے۔ (35) جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے کہ یہ بات ایسے ماحول میں ممکن ہوئی جس میں اختلافات کے باوجود حکمرانوں نے اپنے مختلف علاقوں سے گزرنے والی سڑکوں کی حفاظت کا ضروری انتظام کیا اور تجارت کی اہمیت کو تسلیم کیا۔ جہانگیر نے اپنے کارناموں کو اہمیت دی جب اس نے ہندوستان کے ساتھ ازبکستان کے قریبی تجارتی تعلقات کو اہم نکتہ قرار دیا۔ وہ فخر سے کہتا ہے کہ اکبر بادشاہ وسط ایشیا کے پھلوں کو پسند کرتا تھا۔ لیکن

مؤخرالذکر کے عہد میں ان کی عمدہ اور مشہور اقسام ہندوستان نہیں پہنچ پائی تھیں۔ (36) سترہویں صدی کے آخر نصف میں یہ چیزیں مزید ترقی پا گئیں۔ برنیئر نے وسط ایشیاء کے پھلوں کی دکن میں فروخت کا ذکر کیا ہے۔ (37)

(2)

تاجک، ازبک، خراسانی، افغان، ہزارے، برکی، ایماقی اور ملتانی خاص تاجر کارندے ہوا کرتے تھے۔ آرمینیوں کی بھی اس میں حصہ داری تھی اور اس تجارت کا ایک بڑا لین دین خانہ بدوشوں کے ذریعہ ہوتا تھا جنہوں نے دریائے آمو (Oxus) اور دریائے سندھ کے مابین چراگاہوں کو عبور کر لیا تھا۔ یہ تجارتی خانہ بدوش پاوینده کے نام سے جانے جاتے تھے۔ وہ زیادہ تر غلزئی اور لودی قبائل سے مل کر بنے تھے۔۔۔۔ جن کے اہم ترین ذیلی گروہ لوہانی، ناصر اور نیازی تھے۔ (39)

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس پورے عہد میں ہندوستانی خود بھی ہندوستان میں وسط ایشیائی اشیاء کے بڑے تاجر بننے کے متمنی تھے۔ وہ قیمتی دھاتوں کے قدردان معلوم ہوتے تھے اور غیر ملکی تاجروں کو یہ قیمتی دھاتیں فروخت کئے جانے کے مخالف تھے۔ جینکنسن نے یہ محسوس کیا کہ وہ (ہندوستانی) سونا چاندی اور قیمتی پتھر وغیرہ نہیں لایا کرتے تھے۔ (40) بہرحال اس بات کا اطلاق ان مخصوص تاجروں پر نہیں ہوتا تھا جو وسط ایشیائی حکمرانوں کی جانب سے خاص طور پر اپنے مالکوں کے لئے ہندوستان سے اشیاء خریدنے یا فروخت کرنے کے لئے مقرر کئے گئے تھے اور ہر جگہ کسٹم ڈیوٹیوں سے مستثنیٰ تھے۔ (41)

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس تجارت میں کھتری قوم کی غیر معمولی حصہ داری ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کے عروج و زوال سے وابستہ تھی۔ چودھویں صدی کے مصنف ضیاء الدین برنی نے ہندو ملتانیوں کو تاجروں اور مہاجنوں کے طور پر دیکھا تھا۔ (42) ہم سولہویں صدی میں بہت سے ہندو و مسلم ملتانیوں کو سمرقند میں مالیاتی و تجارتی کاروبار کرتے ہوئے پاتے ہیں لیکن تقریباً سولہویں صدی کے خاتمہ تک پورے برصغیر

سے تاجر شمال مغربی پڑوسی ممالک کے ساتھ ہندوستانی تجارت میں حصہ لیا کرتے تھے۔ وسط ایشیائی دستاویزات ملتانیوں کے ساتھ ساتھ دیگر ہندوستانیوں اور ہندوؤں کا بھی عمومی تذکرہ کرتی ہیں۔ (43) جینکنسن بخارا میں ہندوستان کے دور دراز بشمول بنگال و وادی گنگا کے علاقوں سے آنے والے تاجروں سے ملا تھا۔ (44) شرف نامہ شاہی میں کابل اور پشاور میں خراسان' ماورالنہر (Transoxiana) اور ترکستان جانے والی دکنی تاجروں کا تذکرہ ہے۔ (45)

ہم وسط ایشیا میں سندھ' گجرات اور دکن سے آنے والے تاجروں کی ایک قابل ذکر تعداد کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے جو کہ بحری راستوں سے ایرانی ساحلوں تک بھی پہنچا کرتے تھے اور وہاں سے آمو (Oxus) کے شمال و جنوب کے علاقوں کے لئے بری راستہ اختیار کرتے تھے۔ یہ حقیقت مشہور عام ہے کہ شاہ رخ (1447-1409) کا سفیر عبدالرزاق سمرقندی بحری راستہ سے وجے نگر پہنچا۔ (46) دکنی سلاطین کے دربار میں بہت سے ایرانی لوگ خراسان کے ایرانی صوبہ سے تھے جو وسط ایشیا تک پھیلا ہوا ہے۔ ٹھٹھہ اور لہڑی بندر کی بندر گاہوں' کہ جو سندھ و ملتان و پنجاب کو ہرمز' بو شہر اور بصرہ سے ملایا کرتی تھیں' ان کے ذریعہ مغربی ہندوستان کی فارس سے تجارت ہوتی تھی۔ سندھ کی تجارت زیادہ تر مغرب سے ہوتی تھی' یعنی خلیج فارس کی عظیم بندرگاہی ریاست ہرمز سے جو کہ ارض جارن (Jarun) کے وسط میں تھا لیکن ساحلی جہاز رانی کا ہندوستانی ڈیلٹا کی بندر گاہوں' کھمبیات' گجرات میں اور کونکن سے بھی تعلق تھا۔ یہ غالبا ٹھٹھہ کی مرکزی حیثیت کی وجہ سے ہی تھا کہ پرتگیزوں نے ہرمز پر قبضہ کرنے کے بعد اسے بھی فتح کر لیا۔ ہندوستان کی خطرناک ترین بندرگاہوں میں سے ایک یعنی ٹھٹھہ کئی راستوں کے ملاپ کی جگہ تھی جن میں سے کچھ راستے بری نوعیت کے تھے اور کچھ بحری نوعیت کے۔ 1622ء میں جبکہ ہرمز پر تگیزوں کے قبضہ میں ہی تھا تو اس بندرگاہ کے کل جہازوں میں سے 1/7 سندھ کے ہی ہوا کرتے تھے۔ (48)

پس سولھویں صدی کے خاتمہ تک بری اور بحری دونوں ہی راستوں سے وسط ایشیا اور فارس کے ساتھ تجارت کرنے والے لوگ تقریباً پورے برصغیر سے آتے تھے۔

لاہور اور ملتان جیسے کچھ جانے پہچانے تجارتی مقامات شمال مغربی علاقوں میں مشہور ہو چکے تھے اور ان علاقوں کے تاجر اس تجارت سے نمایاں طور پر بہت فائدہ حاصل کرتے تھے لیکن ابھی تک اس میں ان کا حصہ بہت زیادہ نہ تھا۔ بہرحال' سترہویں اور ابتدائی اٹھارویں صدی تقریباً پوری ہی مغلیہ سلطنت کے شمال مغربی صوبوں کے تاجروں سے متعلق ہے اس وقت ہونے والی بہت سی ترقیاں اس تبدیلی کی وضاحت کر سکتی ہیں۔ ان میں سے ایک تجارتی قافلوں کی تجارت ایک بڑے پیانہ پر کسی مہم کا تسلسل تھی جو کہ صدیوں قبل ہندوستانی بودھوں کو اسی راستہ پر باہر لے گئی تھی۔ (50) بہرحال ان راستوں پر کچھ نقصانات بھی تھے کیونکہ وہ دشوار گذار علاقوں سے گزرتے تھے اور ان کی بہتری کی توقعات بہت کم تھیں۔ راستے کی صورت حال زیادہ آمدورفت کے قابل نہ تھی۔ بار بردار جانور جو کہ ان علاقوں کی اہم ٹرانسپورٹ تھے صرف محدود بوجھ ہی اٹھا سکتے تھے۔ مزید یہ کہ بار برداری کا خرچہ زیادہ تھا اور بھی زیادہ کیونکہ ہر روز جانوروں کو ستانے کے لئے سامان اتارنا پڑتا تھا۔ (51) مزید یہ بھی کہ چوری اور فساد کے ڈر سے تاجروں کو تب تک بڑی سرائیوں میں قیام کرنا پڑتا تھا جب تک کہ محافظوں کی ایک معقول تعداد جمع نہ ہو جاتی تھی۔

ڈبلیو ایچ مورلینڈ منریق کا ایک واقعہ بیان کرتا ہے جس کو ملتان پر اپنا قافلہ چھوٹ جانے کی وجہ سے اگلے قافلے کی آمد تک 6 ماہ مزید انتظار کرنا پڑا۔ ایک دوسرے واقعہ میں بنؤ ڈی گوئیس' ایک پرتگیزی مبلغ' جس نے لاہور سے چین بذریعہ کابل سیاحت کی' اس کو باوجود اس کے کہ اس کے محافظ نے پشاور سے 400 سپاہیوں کا محافظی دستہ بھی حاصل کر لیا تھا' اٹک اور پشاور کے مابین کئی چوریوں اور ایک پہاڑی درہ میں لوٹ مار کرنے والوں کا سامنا کرنا پڑا جنہوں نے قافلے پر پتھر لڑھکائے اور اس کے بہت سے ساتھیوں کو زخمی کر دیا۔ کابل پہنچنے کے بعد ان لوگوں کو رکنا پڑا کیونکہ کچھ تاجروں کو آگے نہیں جانا تھا اور باقی ماندہ اتنی قلیل تعداد میں تھے کہ آگے جانے کی جرات ہی نہ کر سکے۔ (52) ان راستوں کے بار بردار اپنے گردونواح کے سیاست دانوں کے نزدیک کچھ کم طاقتور نہیں تھے۔

یہ بات وسط ایشیا اور فارس کے تجارتی راستہ کی اہمیت کی جانب ایک اشارہ ہی ہے کہ ٹھٹھہ اور لہڑی بندر کی سندھی بندر گاہیں ایک بار پھر سولہویں صدی میں اہم حیثیت حاصل کر گئیں۔ جیسا کہ 1809ء میں سندھ میں برطانوی مشن کے ایک رکن ہنری پوٹنجر نے یہ دیکھا کہ : "سولہویں صدی میں پر تگیزوں کے قبضہ کرنے سے قبل ٹھٹھہ وسط ایشیا اور بحر ہند کے مابین ایک اہم تجارتی مرکز تھا۔ پر تگیزی تجارت کنٹرول کرنے کے دوران بھی ٹھٹھہ ایک فعال تجارتی مرکز باقی رہا۔ لمبے کپڑے اور لنگیوں کے چالیس ہزار جولاہے یہاں ہوا کرتے تھے..... اور دوسرے ہر طبقہ کے کاریگر اور بیس ہزار مزید افراد کا حال جو کہ مکمل طور پر پیسہ تبدیل کرنے والے' دوکان دار اور اناج فروخت کرنے والے تھے جن کی تعداد ساٹھ ہزار تھی۔ (53) سترہویں صدی میں افریقہ اور خلیج فارس کے ساتھ ہندوستانی تجارت میں ٹھٹھہ کو ایک خاص مقام حاصل رہا ہے۔ (54)

مغربی بحر ہند پر یورپیوں کے ناگہانی قبضہ نے سمندروں پر ہندوستانی کنٹرول کو کم کر دیا۔ سندھ میں سترہویں صدی کے اندر مغلوں نے اپنی بالادستی دوبارہ حاصل کرنے کی کچھ کوشش کی لیکن ہندوستانی خود کو وہاں پر بطور بڑے تاجر کے قائم نہ کر سکے۔ بہرحال ٹھٹھہ سے کئی اشیائی در آمد ہوتی تھیں اور ہندوستان نے فارس اور اس کے ملحقات کے ساتھ اپنی تجارت کو برقرار رکھا خصوصاً آرمینیوں کے ذریعہ سترہویں صدی میں آرمینیائی یورپیوں کے تجارتی حصہ دار کے طور پر فارس اور ہندوستان کی تجارتی دنیا میں ایک اہم مقام حاصل کر چکے تھے۔ آرمینیائی لوگوں کے یورپیوں کے ساتھ مختلف طے شدہ معاہدوں میں' ان کا انگریزوں کے ساتھ 1688ء کا معاہدہ خاص اہمیت کا حامل ہے۔ 1605ء سے یعنی جب سے شاہ عباس نے اصفہان کے نواح میں جولفا (Jolfa) میں اپنی نوآبادی قائم کی تھی آرمینیائی فارس میں زیادہ مضبوط ہو گئے تھے۔ جب سترہویں صدی میں جب انہوں نے فارس اور ہندوستان میں انگریزوں کے ساتھ معاہدہ کیا تو ہندوستانی تجارت میں ان کی حصہ داری بڑھ کر مزید مستحکم ہو گئی۔ انگریزوں نے اپنا منافع بڑھانے کی غرض سے

آرمینیائیوں کی مقامی زبان' رواجات اور سیاسی ارباب اختیار سے مشابہت سے فائدہ اٹھایا اور آرمینیائیوں نے ہندوستان سے فارس تک یورپی اشیاء کے سب سے بڑے تاجر ہونے کے مقصد سے اپنی اشیاء کے لئے یورپی جہاز استعمال کئے اور نئے تعلقات سے استفادہ کیا۔ (55) 1688ء کے معاہدہ کے تحت ان کو وہ تمام تجارتی مراعات حاصل تھیں جن سے انگریز لوگ اپنی کمپنی کی خدمات کے سلسلے میں اپنی ملازمت کے امور میں استفادہ کر سکتے تھے۔ اس کے بدلے میں آرمینیائی تاجروں نے بری راستوں سے ہندوستانی مصنوعات برآمد کرنا چھوڑ دیا تھا اور یہ مصنوعات کمپنی کے جہازوں کو بھیجنے کا وعدہ کیا تھا۔

(3)

بہرحال' ان سب باتوں نے ایک ایسی فضا قائم کر دی کہ جس میں ہر دو کابل و قندہار کے حکمرانوں نے اپنے باہمی اختلافات کے باوجود بری راستوں کے تحفظ کی پالیسی کی ضرورت کو تسلیم کیا۔ پس سترہویں صدی اور ابتدائی اٹھارویں صدی میں بحری راستوں کے ساتھ ساتھ بری راستے نہ صرف کامیابی سے محفوظ کر لئے گئے بلکہ یہ ان کو ایک قسم کی دھمکی دیتے بھی نظر آتے ہیں (یعنی بری راستے بحری راستوں سے زیادہ محفوظ ہو گئے)۔ انگریزوں نے آرمینیوں کو بحری جہازوں میں اپنی اشیاء بھیجنے پر آمادہ کر لیا تھا۔ قافلوں کے راستے اس حد تک معقول طور پر محفوظ ہو گئے کہ جہانگیر بھی' جیسا کہ ہم پہلے پڑھ چکے ہیں' وسط ایشیا کے تازہ پھلوں کے حصول کا فخر سے ذکر کر سکا ہے۔ (56) مزید یہ کہ ایران میں سترہویں صدی میں ملتانی تاجروں نے صفوی بادشاہوں کی حمایت کی بناء پر تجارت اور رقم کے تبادلے میں ایک قابل ذکر مقام حاصل کر لیا۔ (57) ایک اندازے کے مطابق راستوں کے تحفظ نے وسط ایشیائی شاعروں اور ادیبوں کو اس عہد میں بے نظیر تحریکوں پر ابھارا اور خود ان میں سے بھی بہت سے تجارت میں شریک تھے۔ (58)

تجارتی راستوں سے متعلقہ حکمرانوں کے تعلقات ہمیشہ سے اچھے رہے ہیں۔

مغلوں اور صفویوں کے مابین قندھار کے مسئلہ پر تنازعہ اور کابل' بلخ اور بدخشان پر عہد شاہجہانی (56-1626) میں ازبکوں کے ساتھ جنگوں نے تجارتی تبادلہ کو متاثر نہیں کیا۔ ازبکوں اور صفویوں کے مابین تعلقات کبھی کبھار ہی اچھے ہوتے تھے۔ لیکن پھر بھی وہ اپنے قافلوں کی تفصیلات سے ایک دوسرے کو باقاعدگی سے آگاہ کیا کرتے تھے تاکہ ایک دوسرے کے علاقوں میں ان کے مناسب تحفظ کو یقینی بنایا جا سکے۔ اس سے بھی زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس مقصد سے ایک علاقہ کا حکمران دوسرے علاقے کے صوبائی یا مقامی عہدیداروں سے براہ راست رابطہ کر لیا کرتا تھا اور صرف شرائط کی خلاف ورزی یا ناکامی کی صورت میں ہی دوسرے حکمران سے رابطہ کیا جاتا تھا۔ (59) تجارت اور تاجروں کا تحفظ حکمرانی کا جز کامل تھا۔ ایسا تب بھی ہوتا تھا کہ جب بغیر کسی رسمی معاہدوں کی تکمیل کے تاجران ایک دوسرے سے لین دین کرتے تھے۔ اس کی ایک مثال امام قلی خان حاکم بخارا (42-1612) کی جانب سے صفوی بادشاہ اور اس کے عہدیداروں کے نام ایک خط سے دی جا سکتی ہے جو کہ اس نے اس وقت لکھا جاب اس کے علاقہ کے نمائندے اور تاجران مسقط جانے کے لئے فارس کے راستے سے گذرا کرتے تھے (60) یہ بات اور بھی دلچسپ ہے کہ اٹھارویں صدی میں جب نادر افشار برسر اقتدار آیا تو ازبک حکمران ابو فیض خان نے اس کے ساتھ معاہدہ کرنے کی ناکام کوشش کی۔ اس نے اس بات کو لازمی شرط قرار دیا کہ وہ (نادر افشار) توران پر کبھی چڑھائی نہ کرے گا تاکہ ان کے اپنے اپنے علاقوں کے عوام اور تاجر بغیر کسی تکلیف کے آ جا سکیں۔ (61) اس طرح کے خطوط کا ایک جانب مغلوں اور دوسری جانب ایرانی شاہوں اور ازبک خانوں کے مابین تبادلہ ہوتا تھا۔ حکمرانوں کی جانب سے دوسرے علاقوں کے اپنے ہم منصبوں کو خصوصی خطوط بڑے بڑے تاجروں کے ذریعہ بھیجے جاتے تھے اور یہ بات تجارت اور سیاست کے درمیان گہرے تعلق کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ (62)

چنانچہ اکثر اوقات تاجران حکمرانوں کو اپنا حلیف بنا لیا کرتے تھے۔ کم از کم یہ بات مغلیہ ہندوستان میں ضرور تھی۔ پنجاب کی وسیع تجارت اور کھتریوں کی اس میں بے نظیر

حصہ داری' بڑا مقامی تجارتی معاشرہ' مغلوں کے زیر انتظام امن و استحکام کی عمومی فضا میں اچھا کاروبار کیا کرتا تھا۔ اٹھارویں صدی کی ابتداء میں جب پنجاب میں دیہی بغاوتوں نے مغل سلطنت کو دھچکا لگایا تو کھتری تاجروں نے کسانوں کو دبانے میں مغلوں کی مدد کی۔ (63)

یہ امداد اس حقیقت کی بناء پر خاص اہمیت کی حامل ہے کہ باغی کسانوں کی طرح ان کھتریوں میں بھی بہت سے سکھ تھے۔ (64) کھتری کائستھوں کی طرح کافی عرصہ تک مغل انتظام میں شریک رہے۔ اب انہوں نے مغل سلطنت کو دوبارہ استحکام دے کر جو کہ ان کی تجارت کو تیز کرنے کے حالات کے لئے معاون ہو سکتی تھی کلیدی شعبوں میں اعلیٰ عہدوں کے حصول کی تگ و دو شروع کر دی' ایک مختلف حوالہ سے میں 26 ایسے کھتریوں کا ذکر کر سکتا ہوں جو مغل نوکر شاہی میں مختلف عہدوں پر فائز تھے۔ ان میں سے چار کے پاس بہت اعلیٰ عہدے تھے' ایک 700 ذات کے منصب پر فائز تھا۔ دیگر دو کا بطور "امیر" ذکر کیا گیا ہے جس سے واضح طور پر مراد اعلیٰ منصب ہے۔ باقی بیس کا قابل ذکر (اعیان) افراد کے طور پر تذکرہ درج ہے جن میں سے کچھ اعلیٰ مغل امراء کے ساتھ مغلیہ دربار یا صوبوں میں بہت قریب تھے جبکہ باقی ماندہ دہلی اور پنجاب کے صوبوں میں مقامی عہدیدار تھے۔ چند دیگر مرکز میں مالیاتی و تجارتی عہدوں پر فائز تھے۔ مزید یہ کہ چھوٹے اہلکاروں اور بڑے عہدیداروں (پشکاروں' متصدی) لگان اور مالیاتی شعبوں میں یا بڑے امراء کی نوکر شاہیوں (سرکاری شعبوں) میں کھتریوں کی ایک بڑی تعداد موجود تھی۔

ریاستی نوکر شاہی میں کھتریوں کی قوت میں اضافہ کو اس حقیقت کی روشنی میں بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ مغلیہ ہند میں تاجروں کی قسمتیں حکمران زعماء کے نصیبوں سے وابستہ تھیں۔ ایک خیال ہے کہ تجارت جابرانہ ریاستی نظام کے ماتحت تھی جبکہ منڈیاں حکمران طبقہ کے غیر پیداواری طرز حیات سے چلا کرتی تھیں۔ جو اس کے بدلے میں سماجی بچت پر ایک غیر عقلی اونچے دعوے کو کامیابی سے چلایا کرتی تھی۔ (66) اس بات پر اچھی طرح دلالت کی جا سکتی ہے کہ امراء کی معاشی مشکلات نے تجارت کے پہلو کو

بھی متاثر کیا۔ لیکن یہ مثال ہمیں محض ایک محدود صورت حال کی تعریف کرنے میں ہی مدد دیتی ہے۔ مزید یہ کہ عمومی طور پر ہندوستان میں تجارت اٹھارویں صدی میں مغل امراء کی معاشی بدحالی کی وجہ سے ان باتوں سے بہت کم ہی متاثر ہوئی۔

قبل اس کے کہ ہم سیاسی زور آزمائی میں کھتریوں کی شراکت کی نوعیت اور توسیع کے بارے میں وثوق سے کچھ کہیں، ہمیں کافی تحقیق ابھی اور کرنی ہو گی۔ مگر یہ بات قابل ذکر ہے کہ کھتریوں نے خود کو ایسے گروہ کے طور پر دیکھا جنھوں نے تجارت اور امارت کو ملا دیا تھا۔ اٹھارویں صدی کا کھتری مصنف و شاعر آنند رام مخلص فخر سے ایسے بہت سے نامور کھتریوں کے بارے میں بیان کرتا ہے جو ان دونوں کاموں میں بازی لے گئے۔ (67)

ہمارے لئے جو بات بہت زیادہ دلچسپی کا باعث ہے وہ یہ ہے کہ جہاں ایک طرف کھتری جو بہت بڑے تجارتی گروہ پر مشتمل تھے حکمران مغل زعماء کے کچھ اراکین کی سیاست اور انتظامیہ میں حصہ لیا کرتے تھے تو دوسری جانب وہ تجارت میں بھی حصہ لیا کرتے تھے۔ شاہجہاں نے نہ صرف ہندوستانی بحری تاجروں کو تحفظ فراہم کیا خصوصاً مسلمان جہاز برداروں کو بلکہ اس کے بیٹے شہزادہ داراشکوہ اور بیٹی شہزادی جہاں آراء کی طرح اس کا اپنا بھی ایک جہاز سورت' برہان پور کے کارخانوں میں تھا' (68) اورنگ زیب نے زمانہ شہزادگی میں سندھ میں اپنی ایک بندرگاہ قائم کرنے کی کوشش کی اور اس کے پوتے شہزادہ عظیم الشان پر' جیسا کہ مشہور ہے' چٹگانگ اور ڈھاکہ میں کاروبار پر اجارا داری کا الزام تھا۔ (69) بنگال میں امراء کے درمیان شائستہ اور چند دیگر امراء تھے جو ہمارے ماخذوں کے مطابق یا تو تاجر تھے یا تاجر خاندانوں (تاجر پیشہ اور تاجر زادہ) کی اولاد تھے۔ (70)

وسط ایشیا کی تجارتی تاریخ سے ہم تجارت اور سیاست کے مابین قریبی تعلق کی قابل قدر مقدار میں شہادت حاصل کر سکتے ہیں۔ معجم الوثائق میں مرزا سلیم ابن مولانا ابراہیم صدر کا تذکرہ ہے جو حکمران زعماء (نتیجتہ الامراء' امارت ماب) کا ایک خاص رکن ہونے کے باوجود تجارت میں شامل تھا۔ (71) مزید یہ کہ امام قلی خان اور سبحان

قلی خان کے بہت سے خطوط میں مقامی عہدیداروں کو وہ ہدایات درج ہیں جن میں پڑوسی ممالک کے مختلف علاقوں کے تاجروں کے ازبک علاقہ میں آنے اور تجارت کرنے کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے تاجر اور تجارت سماج کی خوش قسمتی کا ذریعہ تصور کئے جاتے تھے۔ یہ شاہی احکامات ان قرآنی آیات اور احادیث نبوی سے تقویت پاتے تھے جو اسلام میں تجارت کی اہمیت کی نشاندہی کرتی ہیں۔ (27) ان کا خیال تھا کہ تاجران اور تجارت کو ترقی دینے سے انہوں نے مذہب کی بھی خدمت کی۔

پس حکمران نہ صرف تجارت کی حوصلہ افزائی کرتے بلکہ بہت سے اس میں حصہ لینے میں بھی دلچسپی رکھتے ہوں گے خواہ بلواسطہ طور پر یا اشارتاً"۔ اشارتاً" وہ معاملہ ہے کہ جو مطربی نے جہانگیر کے دربار میں بیان کیا ہے کہ جب بادشاہ نے اعترافاً" قرآنی احکامات کے مطابق جائز روزگار (وجہ حلال) کمانے کی غرض سے اپنے کچھ غلام اپنے درباریوں کو فروخت کر دیئے۔ وسط ایشیا کے ازبک علاقے سے ہمارے ماخذ کسی حکمران کی تجارت میں شمولیت کی کم از کم دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔ امام قلی خان مسقط سے آنے والی اشیاء کی حفاظت کو ترجیح دیتا تھا اور سبحان قلی خان ہندوستان سے آنے والی اشیاء کو۔ ایسا یہ دونوں شخص ان اشیاء کو اپنے پسندیدہ غلاموں کے ذریعہ امراء اور حکمران خاندان کے اراکین کے ہاتھ فروخت کرنے اور شاہی نوکر شاہی کا خرچہ نکالنے کے لئے کرتے تھے اور یہ بات تجارت کے لئے ایک نادر موقع فراہم کرتی ہے۔ نہ صرف وہ ازبک حجاج اور تاجروں کے تحفظ پر خاص توجہ دیتے تھے بلکہ شریف مکہ کے ساتھ اچھے تعلقات کو ترقی دینے کی بھی کوشش کرتے تھے۔ (74)

مزید یہ کہ ہمارے ماخذ یہ نظریہ قائم کرنے میں بھی ہماری مدد کرتے ہیں کہ ہندوستانی تاجران کس طرح اپنی تجارت کو ترقی و تحفظ فراہم کرنے اور اپنے مہاجنی درجہ کو برقرار رکھنے کی غرض سے مختلف سماجی اور سیاسی حالات سے موافقت اختیار کر لیا کرتے تھے۔ ان کی سیاست اور انتظامیہ میں شراکت ایک الگ بات ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ انہوں نے سرحدوں کے پار کی پابندیاں اپنے اوپر عائد کر رکھی تھیں۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ ان کی نقل و حرکت سب کے لئے تحفظ کی ضامن تھی۔ پس اپنے

ملک میں وہ مغلوں کے حلیف تھے ایران میں صفویوں کی حمایت حاصل کر لیا کرتے تھے۔ اور وسط ایشیاء میں اپنی خود مختار تنظیم کو برقرار رکھنے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ اسٹیفن ڈال ہمیں یہ بتاتا ہے کہ استرا خان میں ہندوستانی تاجران الگ مکانوں میں رہا کرتے تھے اور اپنے رسوم و رواجات کی اتباع کیا کرتے تھے لیکن بیویوں سے دوری کی وجہ سے وہ مقامی عورتیں ڈال لیا کرتے تھے اور بعض اوقات مقامی ترک گروہ کی عورتوں سے شادیاں بھی کر لیا کرتے تھے۔ (75) ازبک علاقوں میں بھی ہندوؤں کا اپنا سردار اقساقل (Aqsaqal)' قلندر تھا جو ان کی ضروریات کا خیال رکھتا تھا اور اپنے گروہ کا اتحاد برقرار رکھتا تھا۔ اقساقل کا شاہی حکم (منشور) کے ذریعہ تقرر کیا جاتا تھا اور اسے "ازبک خان" کی سلطنت کے تمام شہروں میں اپنے گروہ کے اندرونی معاملات میں آزادانہ کام کرنے کی حکمران کی جانب سے مکمل حمایت حاصل تھی۔ (76) ان کی اندرونی تنظیم کے بارے میں زیادہ کچھ معلوم نہیں ہے۔ ہم صرف یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ وہاں پر ان کے اپنے مذہبی پیشوا تھے۔ ان کی اپنی عبادت گاہیں تھیں جیسا کہ آذر بائیجان میں باکو میں تھیں۔ ہم یہ بھی تصور کر سکتے ہیں کہ اس خطہ میں دیگر تاجر اور گروہوں کی طرح (77) ہندو کھتری اپنے خاندانی اور ذاتی قوانین کے مطابق اپنے معاملات خود طے کیا کرتے تھے جن میں تجارتی اور وراثتی مسائل بھی شامل تھے۔ (78)

ایک بار پھر سے خود مختار گروہ کی تنظیم کے لئے سہولیات سترہویں صدی کے مل جل کر رہنے اور صبر و تحمل والے خطہ میں نئی بننے والی عمومی پالیسی اور ہندوستانیوں کی بڑھتی ہوئی تعدادی قوت کا مظہر معلوم ہوتی ہیں' اس سے پہلے کی مثالیں کافی مختلف نظر آتی ہیں۔ جب ہم پندرہویں صدی کے بخارا اور سمرقند میں ہندوؤں کے گھر دیکھتے ہیں تو ہم ہندوستانی تاجروں اور دستکاروں کو مقامی سماج میں مکمل طور پر جذب پاتے ہیں۔ وہ مخلوط محلوں میں رہا کرتے تھے اور ان کی دوکانیں اور گھر مقامی ازبکوں اور تاجکوں کی دوکانوں اور گھروں سے گھرے ہوتے تھے۔ بعض نے اپنا آبائی مذہب چھوڑ دیا اور مسلم نام اختیار کر لئے' ازبک عورتوں سے شادیاں کیں اور ان کے سسرالی رشتہ دار ہو گئے۔ (79) نیز تجارتی اور مالیاتی امور میں وہ سب مقامی قاضیوں کی عدالتوں میں جاتے

تھے۔

(4)

وسط ایشیا کے ساتھ تجارت نے اس علاقہ کی تاریخ پر واضح طور پر ایک اہم اثر ڈالا ہے۔ لیکن اس اثر کی تفصیلات کی شناخت ابھی باقی رہتی ہے۔ اب ہم مغلیہ ہندوستان کی تاریخ کے ضمن میں کافی کچھ جانتے ہوئے اس تجارت اور شمالی ہندوستانی معیشت کے نشیب و فراز کے درمیان تعلق کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے کے قابل ہو گئے ہیں۔ اس تجارت کا ایک اہم اثر پنجاب میں ایک نظریہ کی ضرورت تھا جس کا اظہار تجارتی دنیا سے اخذ کی گئی زبان سے ہوتا تھا۔ ایک طرح سے یہ نیا نظریہ تاجروں کے عالمی پہلو کو ظاہر کرتا ہے۔ یہاں میں سکھ مت کے ابتدائی پہلو کا حوالہ دیتا ہوں۔ گرو گرنتھ صاحب کے سکھ مخطوطوں کے کچھ پیراگرافوں میں تجارت و معیشت سے متعلقہ شعور بہت زیادہ نظر آتا ہے۔ (80)

"سچا گرو تاجر ہے۔ اس کے مرید پھیری والے ہیں' سرمایہ کا ذخیرہ خدا کا نام ہے اور سچائی کی زیارت گاہ اس کا کھاتہ رکھنا ہے۔"

مزید یہ کہ:

"اے تاجروں! صحیح طریقے سے تجارت کرو۔ تو وہ اشیاء خرید جو آخر تک تیرے پاس رہیں۔
خریدار بہت ہوشیار ہے' اس کو اپنی مرضی سے اشیاء لینے دو۔"

اور:

"بغیر سرمایہ کے تاجر تقریباً بے سود دکھائی دیتا ہے۔
کیونکہ وہ یہ حقیقت نہیں جانتا کہ اس کا اصل سرمایہ اس کے اندر ہی ہے۔
بغیر تجارتی مال کے وہ چیختا ہے اور چیختا ہی رہتا ہے۔

جھوٹا شخص جھوٹے پن سے ہی دھوکا کھا جاتا ہے۔
وہ جو اصل ہیرے کا (جو اس کے اندر ہی ہے) علم رکھتا
ہے' وہ بار بار منافع حاصل کرتا ہے۔
اور گھر پر اپنی اشیاء جمع کر لیتا ہے۔
اور اپنے (ذہن) کو مطمئن کر لیتا ہے۔
سچے تاجروں کے ساتھ تجارت کرو اور خدا پر بھروسہ کرو۔
گرو کے الفاظوں کے ذریعہ سے ہی۔"

سولھویں صدی میں پنجاب' ملتان' سندھ اور دہلی کے شمالی علاقوں میں چھوٹے بڑے شہروں کی قابل ذکر ترقی شمالی ہندوستان کی تاریخ کا ایک اور اہم پہلو ہے۔ یہ تمام شہر سڑکوں اور آبی راستوں سے ایک دوسرے سے ملحق تھے۔ ایک طرف اس سارے علاقے کا ہندوستان کے مشرقی اور مغربی سواحل سے رابطہ تھا جبکہ دوسری جانب کابل و قندھار کے راستہ وسط ایشیاء اور فارس سے بھی یہ علاقہ ملا ہوا تھا۔ یہاں شیر شاہ سوری (1530-45) کی مشہور عام سڑکیں بنانے کی سرگرمی قابل ذکر ہے۔ "..... اور اس (شیر شاہ) نے سرائیوں کے ساتھ ایک سڑک تیار کی جو اس قلعہ سے شروع ہوتی تھی جو اس نے پنجاب میں تعمیر کیا تھا اور سونار گاؤں تک جاتی تھی جو خلیج بنگال کے کنارے پر واقع ہے۔ اس نے ایک اور سڑک تعمیر کی جو آگرہ سے شروع ہوتی تھی اور دکن کی سرحد پر برہان پور تک جاتی تھی۔ اس نے ایک اور سڑک بنائی جو آگرہ کے شہر سے شروع ہو کر جودھپور اور چتوڑ جاتی تھی۔ اس نے ایک اور سڑک بھی بمعہ سرائیوں کے تعمیر کی جو لاہور شہر سے ملتان کو جاتی تھی۔ ان سب میں اس نے سڑکوں پر 1700 سرائیں قائم کیں جو مختلف علاقوں میں تعمیر ہوئیں اور ہر سرائے میں اس نے ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لئے مخصوص حصے بنائے۔" (81) دیگر امور میں ہندوستان اور وسط ایشیا کے مابین تجارتی تعلقات کو مزید بڑھانے کے لئے سہولیات کو ترقی دینے کی واضح کوشش بھی شامل تھی۔

ان راستوں کے اردگرد کے علاقے بڑے تجارتی اور دستکاری کے مراکز بن گئے

جنھوں نے جواباً" پڑوسی دیہاتوں کی بھی حوصلہ افزائی کی۔ پنجاب کے، شہری علاقے اور ان کے ملحقات ان سرگرم سڑکوں کی ضرورت بھی بن گئے۔ اور یہ ان راستوں پر تو خوب پنپے : اٹک' حسن ابدال' جہلم' گجرات' وزیر آباد' سیالکوٹ' ایمن آباد' باجواڑہ' مچی وارہ' راہوں' پھلوڑ' نور محل' گووند وال' سلطان پور' نکودر' لدھیانہ' سرہند اور انبالہ' تھانسیر اور کرنال' یہ سب کابل کو جانے والی بڑی سڑک کے ہر دو اطراف پر واقع تھے۔ یہ شہر سوریوں اور مغلوں کی عظیم تعمیراتی سرگرمیوں کی اتباع و حمایت کی بناء پر سترہویں و متاخر سولہویں صدی میں وجود میں آئے۔ سولہویں صدی میں صوبائی دارالحکومت کے طور پر منتخب کئے جانے والا شہر لاہور جہانگیر' شاہجہاں اور اورنگ زیب کے ابتدائی عہد میں وسیع تر ہو گیا تھا۔ ان شہروں سے ان کے مقامی باشندوں کے طور پر کھتری لوگ ہندوستانی شمالی مغربی سرحدوں سے پرے ممالک کے ساتھ ہندوستانی تجارت کے بڑے تاجر بن گئے۔

ایسی بہت سی اشیاء خود ان شہروں میں بھی تیار ہونے لگیں جن کی وسط ایشیا میں بہت مانگ تھی' لاہور' باجواڑہ' مچی واڑہ اور سیالکوٹ دیگر اشیاء کے ساتھ ساتھ کپڑے کی صنعت میں بھی قابل ذکر تھے۔ لاہور میں شالیں اور بالخصوص ریشم و لون کی مخلوط شالیں تیار ہوتی تھیں۔ پنجاب کے شہر مقامی و ملک کے دیگر حصوں سے آمدہ نیل کے گودام بھی بن گئے تھے۔ آگرہ کے ساتھ ساتھ لاہور نے بھی نیل کی بڑی منڈی کے طور پر خدمات سر انجام دیں..... کیونکہ یہاں پر مخصوص موسموں میں قندھار اور اصفہان کے راستے حلب (Aleppo) کی جانب قافلوں میں سفر کرنے والے تاجروں کے لئے بہت سہولت تھی اور یہی وجہ ہے کہ وہ نیل جو حلب یا لیونٹ (Levent) کے راستے یورپ پہنچا وہ "لاوری" (یا زیادہ بہتر تلفظ میں لاہوری) کے نام سے جانا جاتا تھا۔ پنجاب نے وسط ایشیا کو گنا اور چاول بھی برآمد کیا۔ (83)

مغل سلطنت کے تقریباً پورے شمال مغربی خطہ میں یہ ترقی ہندوستانی اشیاء کے ایران اور وسط ایشیا کی منڈیوں میں گہرے تعلق کی وجہ سے ہوئی۔ ابتدائی اٹھارویں صدی کا مغل مؤرخ ملتانی اور لاہوری تاجروں کا تبریز سمیت مختلف ایرانی علاقوں میں

تذکرہ کرتا ہے۔ (84) ہمارے ماخذ سندھ کی منڈیوں میں قندھار کے افغان قبائل کا بھی تذکرہ کرتے ہیں۔ (85) سترہویں صدی کی آخری دھائیوں میں شکار پور سندھ کا بڑا تجارتی مرکز بننا شروع ہو گیا جہاں پر اٹھارویں صدی میں بالائی دریائے سندھ کے علاقوں سے کئی تاجر خاندان بشمول ملتانیوں و کھتریوں کے بھی آباد ہوئے۔ (86) کھتریوں اور ملتانیوں کے ساتھ مل کر شکار پوری بھی تقریباً سارے وسط ایشیا اور ایران میں پھیل گئے۔ اگر ہم ان منڈیوں اور اس علاقے میں مغل طاقت کے استحکام کے مابین ایک تعلق قائم ہونے کا تصور قائم کریں تو شاید ہم غلطی پر نہ ہوں گے۔ لیکن مغل معاشرہ کے اندرونی عناصر کا بیرونی دنیا میں ان منڈیوں اور معاشی پہلوؤں سے کس طرح کا تعلق تھا؟ اس بات کا جائزہ لینے کے لئے ہمیں ماخذوں کا بہت احتیاط سے معائنہ کرنا ہو گا۔ بہرحال' مغلوں کے دور زوال میں ہم کسی قدر اس تعلق کا واضح تر نظریہ قائم کر لیتے ہیں۔

جب سترہویں صدی میں پنجاب نے بے نظیر ترقی کی تو اس صدی کے خاتمہ پر اس کی معیشت کو شدید نقصان کا سامنا کرنا پڑا۔ پہلا یہ کہ سندھ کی بندرگاہوں کے راستے سے اس کی تجارت دریائے سندھ کے زیریں علاقوں سے متاثر ہوئی۔ اس صدی کے وسط تک سندھ کی بندرگاہوں کے ذریعہ تجارت کسی بھی قیمت پر بڑے پیمانہ پر قائم نہ رہی تھی۔ پھر بھی پنجاب مغل سلطنت کے امیر ترین صوبوں میں سے ایک تھا۔ اٹھارویں صدی کے وسط تک پنجاب اور اس کے ملحقہ علاقوں کی معیشت یکایک انحطاط کا شکار ہو گئی جس کو ہم وسط ایشیا اور مغربی ایشیا کے ساتھ اس کی تجارت کے زوال کے طور پر زیادہ بہتر طریقے سے واضح کر سکتے ہیں۔ (88) 1709ء میں قندھار میں میرویس کی زیر قیادت غلزئیوں کی تحریک نے فارس کے راستے کو متاثر کیا۔ صفوی سلطنت کا تیزی سے زوال جس کا انجام 1722ء میں محمود غلزئی کے ہاتھوں اصفہان کی فتح تھا' نادر افشار کی لوٹ مار اور دہلی و پنجاب کی تباہی' ان سب باتوں نے مغل سلطنت کے شمال مغربی صوبوں کی معیشت اور تجارت کے قائم شدہ اطوار کو تباہ و برباد کر دیا۔ دوسری جانب وسط ایشیا ایک گہرے سیاسی زوال کی صورت حال سے دوچار تھا۔ "ازبک

خان" میں حکومتوں کا اثر ختم ہوتا چلا گیا تھا۔ بخارا اور خیوا میں ترکمان اور قزاقوں کی بڑھتی ہوئی مداخلت اور قبائلی قوتوں کی تجدید کا نتیجہ معاشی زندگی کی تباہی کی صورت میں نکلا۔ (89) پنجاب اور ملتان کا لگان تیزی سے گر گیا۔ ان حالات میں وہ دستکار، کم تر شہری طبقہ، کسان، نیم آباد کاشتکار اور دیہی معاشرے بری طرح سے متاثر ہوئے جنہوں نے سترہویں و اٹھارویں صدیوں کی تجارتی گرم بازاری سے فائدہ اٹھایا تھا۔ سکھ بغاوتیں اور دیگر شہری و دیہی ہلچلیں (پنجاب کی بڑی) تجارتی شاہراہوں یا اس کی شاخوں پر یا ان کے اردگرد مرتکز تھیں۔ ان وجوہات کی مناسبت کی بناء پر سرمایہ دار کھتری تاجروں نے شروع میں مغلوں کی حمایت کی لیکن بعدازاں مسلسل افغان حملوں کی بناء پر ان کی اپنی قوت بھی ختم ہو گئی۔

وسط ایشیا کے ساتھ تجارت اٹھارویں صدی میں بھی جاری رہی۔ لیکن اس وقت یہ مؤثر طور پر زیادہ تر افغانوں کے زیر قابو تھی جنہوں نے غارت گری کی تجدید سے بہت زیادہ فائدہ اٹھایا۔ کچھ کھتری خاندان مشرق کی جانب ہجرت کر گئے، کچھ ملتان کے جنوبی علاقوں میں چلے گئے۔ جہاں انہوں نے شکارپور میں اپنی تجارت برقرار رکھی جبکہ باقیوں نے بالائی وادی سندھ میں افغانوں کے اتحادیوں، بلکہ ماتحتوں کے طور پر اپنی سابقہ صورت حال بحال کر لی۔ (90)

## (5)

ہندوستانی وسط ایشیائی تجارت کے ادوار میں سے کسی بھی ایک کا کہ جن کا ہم نے مطالعہ کیا ہے یقینی تجزیہ کرنا مشکل ہے۔ بہرحال، یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مغلیہ عہد میں تاجر اور برصغیر کے تقریباً تمام پیداواری مراکز اس تجارت میں شامل تھے اور وسط ایشیاء ــــــ خراسان، ماوٗرالنہر اور ترکستان ــــــ کے تاجر جنوب میں مالا بار تک جایا کرتے تھے۔ (91) ان کی تجارت ان معاشروں کے لئے غیر ضروری نہ تھی جن میں وہ لوگ جایا کرتے تھے۔ میں ایک بار پھر کہوں گا کہ ہمارے پاس اتنا مواد نہیں ہے کہ ہم مغلوں کو اس تجارت سے ہونے والی آمدنی کا اندازہ کر سکیں جو کسٹم ڈیوٹیوں اور

ٹکسال کے چارجز کی بناء پر حاصل ہوتی تھیں۔ لیکن یہ بات واضح ہے کہ یہ تجارت ان خطوں کی معیشت' ریاستی طاقت اور تجارت سے بہت قریبی تعلق رکھتی تھی جن میں یہ سرایت کر گئی تھی۔ یہ بھی واضح نظر آتا ہے کہ سرحد کے دونوں اطراف کی سیاسی قوتیں تجارت اور سیاسی طاقت کے مکمل استحکام کے مابین تعلق کی اہمیت کو تسلیم کرتی تھیں۔ عموی طور پر مغل' صفوی اور ازبک تجارتی امور یا معاشی متعلقات سے غافل نہ تھے۔ حال ہی میں بہت سے مورخین نے تجارت کے بارے میں مغلوں اور صفویوں کی پالیسی کی مثبت تشریح کی ہے۔ (92) اٹھارویں صدی کی مغل عبارت میں میں اس صورت حال کے حوالے سے کچھ شہادتیں پیش کرتا ہوں۔ (93) یہاں ہماری بحث میں ازبک حکمرانوں کی تجارت سے تعلق داری کی شہادت خاص اہمیت کی حامل ہے۔ کہ حکمرانوں نے عمل کیا' ردعمل کیا اور مداخلت کی۔ (94) مزید یہ کہ سماجی اور سیاسی حالات میں ہندوستانی تاجروں کی خود کو حالات سے سمجھوتہ کرنے کی اہلیت بھی خاص توجہ کی مستحق ہے۔ ایک موقع پر وہ مقامی دشمن سماج میں مکمل طور پر مدغم نظر آتے ہیں۔ بعدازاں ایک دوسرے موقع پر وہ اپنے ملک' مغلوں کے حمایتیوں کے طور پر کام کرتے ہیں' ایران میں صفویوں کی حمایت حاصل کرتے ہیں اور ازبک علاقوں میں اپنی خود مختار تنظیمیں قائم کرتے ہیں۔ اس کے بعد بھی وہ افغانوں کو اپنا نیا اتحادی بناتے ہیں تاکہ ان کی تجارت کا تحفظ و ترقی ہو سکے۔ ان کی تمام سرگرمیوں میں بحیثیت تاجر اپنی شہرت یافتہ حیثیت کو برقرار رکھنے اور مزید بڑھانے کی تمنا شامل تھی۔ (95)

سب سے آخر میں مذکورہ بالا شہادت ہمیں اس قابل بنا دیتی ہے کہ ہم مغل سلطنت کے زوال کے تجزیہ کی دوبارہ جانچ پڑتال کر سکیں۔ جب شروع میں زوال کا تجزیہ کیا جاتا تھا تو دو پہلوؤں کا تجزیہ کیا جاتا تھا۔ جاگیرداری نظام کا اندرونی بحران اور مغل سلطنت کا جارحانہ مالیاتی ڈھانچہ جس نے زرعی معاشروں کی ساخت کو متاثر کیا اور پیداوار کے امکانات کو محدود کر دیا۔ (96) حالیہ برسوں میں مورخین نے ان دلائل پر بحث کرنا شروع کر دی اور ایک متبادل تصور ظاہر ہونے لگا۔ عمومی زوال کی جگہ حرکنیت اور پیداوار کی شہادت سترہویں اور اٹھارویں صدیوں کے ضمن میں

دریافت کی گئی تھی۔ (97) بہرحال' حرکتیت کا غیر معیاری تجزیہ ہمیشہ قابل مدافعت نہیں ہے۔ میں "محتاط انداز سے دوبارہ سوچ بچار" کی ضرورت کی تجویز دوں گا۔ پنجاب جیسے علاقوں میں زرعی انحطاط کی شہادت موجود ہے۔ لیکن اس کی وضاحت محض مغلیہ نظام کی اندرونی فعلیت میں ہی تلاش نہیں کی جا سکتی۔ بحران کو سمجھنے کی غرض سے ہمیں مغلیہ حدود اختیار سے باہر کے عناصر کی بناء پر تجارتی اتار چڑھاؤ پر بھی نظر ڈالنے کی ضرورت ہے بالکل اس طرح جس طرح کہ مغل سلطنت کے بیرونی دنیا کے ساتھ تعلقات کے نشیب و فراز پر تجزیہ کریں گی۔

## حوالہ جات

*

اس مضمون کے ابتدائی مسودہ جو مغل' صفوی اور عثمان سلطنتوں کی سیاسی معیشت کی کانفرنس میں پیش کیا گیا' جون 1992ء استنبول میں' پر اسٹیفن ڈیلے' ثریا فاروقی' اشرف غنی' اڈمنڈ ہرزنگ ہلیل انالسک' ڈیوڈ لوڈین اور آندرے ونک نے مفید تبصرے کئے۔ سیما علوی' دانیال بلاند' نیلا دری بھٹا چاریہ اور سنجے سبرا منیم نے اس مضمون کی نظر ثانی میں مدد کی۔ میں مرحوم ایس نورالحسن کا خاص طور پر مشکور ہوں کہ جنھوں نے تاشقند' دوشنبہ اور سینٹ پیٹرزبرگ میں موجود قابل قدر آثار قدیمہ تک رسائی میں میرے لئے سہولتیں پیدا کیں۔ اس مضمون کے نقشے "ایران کی تاریخی اٹلس" (تہران_ 1971ء) اور عرفان حبیب کی "مغل سلطنت کی اٹلس" (دہلی 1982) سے ماخوذ ہیں۔

1. S. Gopal, Indians in Russia in the 17th and 18th centuries, English translation with introduction and notes of a selection of Russian document (Calcutta, 1938): idem, Indians in Central Asia, 16th and 17th centuries, Presidential Address, Medieval India Section of the Indian History Congress, 52nd Session,. (New Delhi, 1992); Stephen F. Dale, 'Indo-Russian Trade in the Eighteenth Century' in Sugata Bose (ed.), South Asia and World Capitalism (Delhi, 1990), pp. 140-156; idem, 'Indian Merchants in Iran.' paper presented at

the Conference to Political Economies of the Ottoman, Safavid and Mughal Empires, Istanbul, June, 1992; Jos Gommans 'Mughal India and Central Asia in the Eighteenth Century: An Introduction to a Wider Perspective', Itinerario, 15, 1, 1991) pp. 51-70.

2. W. Barthold, Turkistan Down to the Mongol Invasion, English translation by H. A. R. Gibb (London, 1928), p. 83; Irfan Habib, An Atlas of the Mughal Empire. (Delhi, 1982), Sheets 4B and 5B and Notes, pp. 11-12 and 15-16, Mohan Lal, Travels in the Punjab, Afghanistan and Turkistan to Balkh, Bokhara, and Herat (Patiala, 1971), Chapter VII, pp. 373-462.

3- معجم الوثائق (سمرقند کے قاضی کی عدالت کی دستاویزات کا مجموعہ جن میں سے اکثر کا تعلق متاخر سولھویں صدی سے ہے) ابو ریحان البیرونی ادارہ علوم الشرقیہ تاشقند، نسخہ نمبر 1386 صفحات 182a تا 184a اور 188b تا 189b، مزید یہ کہ غلاموں کی خرید و فروخت پر مبنی دستاویزات لاہوریوں اور ملتانیوں کا حوالہ دیتی ہیں۔ ان میں سے کچھ دستاویزات ایچ جی موکمینوف کی کتاب میں روسی ترجمہ کے ساتھ دوبارہ شائع کی گئی ہیں۔ (Sot-Slanaya Differentsiatsia Naseleniya Gordov Uzbekistana) (تاشقند 1985ء) لیکن موکمینوف کا ترجمہ اور decipherment ہمیشہ درست نہیں ہوتے۔

4. O. D. Chekhovich, Bukhavrskye Document, XIV Veka (Persian documents with Russian translations and note, Tashkent, 1965), pp. 40 and 51, and also pp. 91 and 109 fortujjar-i-Hind and Hindi; idem, Samarkandskye Document, XV-XVI Veka (Moscow, 1974) pp. 67, 72, 125, 244 and 247; Fakhr al-Din 'Ali bin Husayn Wa'is Kashifi, Rashhat 'ayn-al-Hayat, ed. by Ali Asghar

muiniyan (Tehran) pp. 743 see also Mir Muhammad Yusuf bin Khwaja Baqa, Tadhkira Muqim Khani, Firdausi Library, Dushambe, Ms. No. 521, f. 34a.

5- حافظ تانش بن میر محمد بخاری' شرف نامہ شاہی' ادارہ علوم شرقیہ سینٹ پیٹرزبرگ نسخہ نمبر 88- (1) صفحہ Fase, 409- مرتبہ و مترجمہ بزبان روسی از منیرا صلا ختد دینووا (ماسکو 1983 و 1989)

6. Anthony Jenkinson, Early Voyages and Travels to Russia and Persia, edited by. Delmar Morgan and C. H. Coote, 2 vols. (London, 1886) 2, pp. 87-88.

7- بخارا میں عموماً یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ایک عاشق کو اپنی محبوبہ کے مشکل مطالبات پورے کرنے کا کامیاب راستہ یہی ہے کہ کسی سرمایہ دار ہندو تاجر کی قیمتی دولت لوٹ لے۔ تاریخ مقیم خانی صفحات 33a تا 35a : محمد حکیم خان' منتخب التواریخ مرتبہ احرار مختاروف' 2 جلدیں (دو شنبہ 1982 اور 1985)' 2 صفحات 98-195 بسلسلہ واقعہ بعہد امام قلی خان۔

8- معجم الوثائق حاشیہ 184a

9. Ludovico di Varthema, Itinerary, Engligh translation by John Jones and a discourse by R. C. Temple (London, 1928), p. 79. See also K. M. Ashraf, Life and conditions of the people of Hindustan (Delhi, 1970), p. 145, and W. H. Moreland, India at the Death of Akbar (Delhi, 1962), p. 209. Moreland questioned the veracity of Varthema's evidence, principally because, as he concluded in the 1920s, Varthema has no support from any other account. See also Jean Aubin, 'Deux Chretiens au Yemen Tahiride', Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series, 3, 1, April, 1993, pp. 36-52 for an evaluation

of Varthema.

10- معجم الوثائق- 183f

11- Jenkinson, Early Voyages, p. 87.

12- محمد حکیم خان، منتخب التواریخ، 2، 504، اٹھارویں صدی کے لئے مزید دیکھیے، مکتوبات اسناد (متاخر اٹھارویں و ابتداء انیسویں صدی کے خطوط و دستاویزات کا مجموعہ) ادارہ علوم الشرقیہ- سینٹ پیٹرز برگ نسخہ 680- حاشیہ 77a-

13- "ابتیاع، انواع عصمتا و امتیاع لائق سرکار فلک اساس-" بحوالہ میرک شاہ منشی مکتوبات منشات، منشورات (اٹھارویں صدی میں مرتبہ ازبک حکمرانوں کے خطوط و شاہی احکامات)، ابو ریحان البیرونی ادارہ علوم الشرقیہ لائبریری، تاشقند نسخہ نمبر289- سبحان قلی خان کا خط بنام اورنگ زیب- صفحات 3b تا 5a مزید دیکھئے ایک ایرانی امیر کے نام اس کا خط (عنایت نامہ)، صفحہ 72a-

14- معجم الوثائق، صفحہ 188b، "ہندی الاصل" کی اصطلاح جو یہاں پر ایک "غلام" کی وضاحت کرنے کے لئے استعمال کی گئی ہے- موکمینوف نے اس کا ترجمہ "ہندو" کیا ہے (Indians in Central Asia –بحوالہ گوپال op.cit 8.61) اصطلاح کا سادہ مفہوم "ہندوستانی نسل کا" ہے- سمرقند میں بہت سے غلام (ہندی الاصل) غلام بھی تھے-

15- جنکار لاہوری کو قاضی کے سامنے قسم لینے کے لئے ایسا کرنا ہوتا تھا- "اگر میں دریاء خان کے احکامات کی خلاف ورزی کروں تو میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دوں-" (ایضاً صفحہ 182a) یہاں ایک بار پھر موکمینوف شرطیہ جملہ کا غلط ترجمہ کرتا ہے- "اگر میں..... زن بار من سی طلاق باشد" بطور "میں نے اپنی بیوی کو طلاق کا لفظ تین بار کہہ کر طلاق دی-" (op. cit صفحہ 60 بحوالہ گوپال, Indians in Central Asia, صفحہ 12)_

16. Gopal, Indians in Central Asia, p. 12.

17. Zahir ud-Din Muhammad Babur, Babur-nama, English tr. A. S. Beveridge (London, 1969), p. 202; Gopal, Indians in Russia, Document, No. 71, p. 68.

18- اسلامی اور ہندو ناموں کے ساتھ ہر دو ہندو مسلم ہندوستانی غلاموں (غلامان و کنیزان ہندی) کے بارے میں معجم الوثائق کی کئی دستاویزات بتاتی ہیں جیسے ابراہیم اور مانک یا فارسی سیکولر ناموں کے ساتھ جو کہ ان کی خصوصیات بھی بیان کرتے ہیں جیسے خوش گلو' مشک ناز' گل بہار' طوطی' زیرک' اور دولت قدم (حواشی 203b, 73a, 49b, 46b, 43b, 42b, 36a اور 209a)

19. Gopal, Indians in Central Asia, p. 4.

20- ایضاً' صفحہ 17' بہرحال یہ ایک غیر معمولی حالت تھی۔

21- ایضاً' صفحہ 18-

22- ضیاء الدین برنی' تاریخ فیروز شاہی' مطبع' سید احمد خان (کلکتہ' 1862)' صفحات 310-315' برائے بازار کی عام قیمت کی فہرست میں غلام کا تخمینہ' مغل خبر ناموں میں مشکل سے ہی غلاموں کی قیمت ملتی ہے۔ یہ مغل تصوریت کا ایک نتیجہ بھی ہوتی ہے۔ ابوالفضل کے مطابق' مغل بادشاہ اکبر (1556-1605) کے نزدیک غلامی کا ادارہ نفرت انگیز تھا۔ بحوالہ ابوالفضل' آئین اکبری' ترجمہ ایچ بلومین (کلکتہ' 1927) جلد اول صفحہ 263-

23- گومنز' "Mughal India and Central Asia." صفحہ 60-

24- اس عہد میں کپڑے کی صنعت کی عمومی حالت کے لئے دیکھئے کے۔ این۔ چودھری (The Trading World of Asia and the English East India Company) 1660 تا 1760 (کیمبرج 1978) صفحات 237-305 پنجاب سوتی اشیاء کی برآمدی مصنوعات کے لئے خاص طور پر مشہور تھا اور بنگال' گجرات اور کورو منڈل کے ہمراہ ہندوستان کے 4 بڑے خطوں میں سے ایک تھا۔ اوم پرکاش نے

(The Dutch East India Company and the Economy of Bengal 1630-1720) (پرنسٹن 1985) صفحات 73' 176-181 میں سترہویں صدی کے متاخر نصف میں کپڑے کی صنعت کی برآمد میں بڑی ترقی اور ڈچ عناصر کے فارس کی منڈیوں پر قبضہ کرنے کی کوششوں کی نشان دہی کی ہے۔

25. Gopal, Indians in Russia, pp. 29-31, 77, and 199-200.

26. R. S. Sharma, 'General Asia and Early Indian Cavalry, C. 20 B. C.-1200 A. D.', in A Guha (ed.) Central Asia: Movement of Peoples and Ideas from Times Prehistoric to Modern (Delhi, 1970), pp. 174-181.

27. Simon Digby, War Horse and Elephant in the Delhi Sultanate, (Oxford 1971), pp. 35-36

28- ابن بطوطہ' سفر نامہ ابن بطوطہ' انگلش ترجمہ- ایچ اے آر گب (کیمبرج 1962) جلد دوم صفحات 79-477

29- بابر نامہ صفحہ 202-

30. Francois Bernier, Travels in the Moghul Empire, English tr. A. Constable (New Delhi 1958), p. 203; N. Munucci, Storia do Mogor, English tr. W. Irvine, 4 vols. (London), 2, p. 391.

31- چودھری افتخار احمد خان' عہد وسطیٰ میں ہندوستانیوں اور وسط ایشیاء کے مابین گھوڑوں کی تجارت (میموگراف)-

32. J. Gommans, 'The Horse Trade in Eighteenth Century South Asia', see JESHO 37, 3 (1994), 228-247.

33- ابوبکر محمد بن جعفر النرشخی' تاریخ بخارا (فارسی نسخہ از محمد بن جعفر) مرتبہ مدرس رضوی (تہران' 1972) صفحات 22-21

34- برنیئر' سفر نامہ صفحہ 249

35- نورالدین جہانگیر' تزک جہانگیری مرتبہ سید احمد خان (علی گڑھ' 1864) صفحات 173' 208 اور 212-

36- ایضاً صفحہ 173-

37- برنیئر سفر نامہ صفحات 204-203

38- میرک شاہ منشی' مکتوبات' سبحان قلی خان کا خط (نشان) برائے راہ داری (راستہ کا

نگران) بابت ولایت خنجان' حاشیہ 152a-153b

39. For Powinda qafilas and qafila bashi, see Gommans, 'Mughal India and Central Asia' pp. 55-56.

40. Jenkinson, Early Voyages, p. 87; see also Ashraf, Life and Conditions, p. 147.

41- میرک شاہ منشی' مکتوبات حواشی 5b-4a اور 72-

42- ضیاء الدین برنی' تاریخ فیروز شاہی صفحات 309-311

43- معجم الوثائق حواشی 188b, 182a : مزید دیکھئے (Indo-Russia Trade) صفحات 149-151-

44. Jenkinson, Early Voyages, pp. 87-88.

45- جم کثیراز تجار از جامع بلاد ہند و دکن و گجرات..... (حافظ تانش' شرف نامہ شاہی حاشیہ 451b)

46- خواند میر' حبیب السیر' چار جلدیں (تہران' 1954) جلد سوم' حصہ سوم صفحہ 335' مزید دیکھئے عبدالحسین کا' عبدالرزاق سمرقندی کی مطلع سعدین و مجمع بحرین (تہران' 1974) صفحات 9-10 کے ایڈیشن کا تعارف۔

47- ایچ۔ کے۔ شیروانی اور پی ایم جوشی (مرتبین) "History of Medieval Deccan" 1295 تا 1724' 2 جلدیں (حیدر آباد 1974) حصہ دوم صفحات 115-77' 220-218- یہ خراسان کے ساتھ دکنیوں کی مماثلت سے متعلق بات تھی جس کی بناء پر پندرہویں صدی کے روسی سیاح اتھانسیوس نیکیتن نے بدار میں خواجہ یوسف خراسانی کے فرضی نام سے رہائش اختیار کر لی (ایضاً جلد اول صفحہ 185) مزید دیکھئے ایچ کے شیروانی' دکن کے بہمنی (حیدر آباد 1953) صفحہ 148-

48. Sanjay Subrahmanyam, 'The Portuguese, Thatta and the External Trade of Sind, 1515-1635', Revista de Culture (1991), pp. 48-58.

49. Ya, G. Gulyamov (ed.) Istoriya Uzbekistana, (Tashkent, 1967) 1, p. 537 quoted in Gopal, Indians in Central Asia, p. 6

50. Andre Wink, Al-Hind: the Making of the Indo-Islamic World, Vol, I, Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th-11th Centuries Leiden, 1991), pp. 45-64.

51. A. M. Peterov has briefly discussed the rationale and historical reasons of the shift from hand to sea routes in his 'Foreign Trade of Russia and Britain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries', Modern Asian Studies, 21, 4, (1987), pp. 625-637.

52. Moreland, India at the Death of Akbar, p. 205-207.

53. E. H. Aitken, Gazetter of the Province of Sind (Karachi, 1979), p.116

54. Calvin H. Allen Jr, 'The Indian Merchant Community of Masqat', Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 40, 4, 1 (1981) pp. 39-53.

55. Mersrovb Jacobs Seth, The Armenians in Indian (Calcutta, 1937), pp. 122-126, 282-283, and 604-606: Gopal, Armenian Traders in India in the Seventeenth Century', in Guha (ed.) Central Asia, pp. 200-213.

56. Seth, The Armanians, p. 231.

57. Mehdi Keyvani, Artisans and Guild life in the Later Safavid Period, Contribution to the School and Economic History of Persia (Berllin, 1982), p. 215.

58. Sanjay Subrahmanyam, 'Iranians Abroad: Intra-Asian

Elite Migration and Early Modern State Formation',

Journal of Asian Studies, 51,2, (1992), pp. 340-363.

59- امام قلی خان کے شاہ فارس کے نام خط کے لئے دیکھئے میرک شاہ منشی' مکتوبات حواشی صفحات 35a' 49b تا 50a' ایک ایرانی امیر کے نام اس کے خط کے لئے دیکھئے حواشی صفحات 82a-83b اپنے ایک خط میں (36b) ازبک حکمران خاص طور پر اس بات کا تذکرہ کرتا ہے کہ کس طرح مشہد کا گورنر سرحدی (ترکمان) قبائل کے ساتھ مل کر علاقہ کے تاجروں کے لئے مشکلات پیدا کر رہا ہے (آشانہ پائیدہ کار دیمہ) (سبب خوف طروق تجار و بداب تاجی اقطار و امثار مشہد)' مزید دیکھئے نایاب مجموعہ خطوط میں مغلوں' عثمانوں' ازبکوں اور صفوی حکمرانوں کے مابین سولہویں اور ابتدائی سترہویں صدیوں میں تبادلہ ہونے والے خطوط میں عبدالمومن خان کا شاہ عباس کے نام خط- بعنوان مکتوبات' ادارہ علوم الشرقیہ- سینٹ پیٹرز برگ نسخہ نمبر 2501b' 36' 60' ایضاً 75-

60- ایضاً- حاشیہ 75-

61- ایضاً- حواشی 51b, 53a اور 54a, 55b' و باھما منتسبیان بلاد و دیار جہات طرفہ تجار و فقراء دریم کہ بافراغت عمر و شد نمایند-"

62. Mirza Sadiq Munshi Risala, Institute of Oriental Studies, St. Petersburg MS. No. A212, ff. 20b-22a for a letter of the Amir Bukhara to the Amir of Kabul sent through 'Umdat-al-Tujjar, who was also the leader of the caravan (qafilbashi).

63- محمد قاسم لاہوری' عبرت نامہ' برٹش میوزیم' اصل 1934 صفحہ 33A-

64- محمد ہاشم خافی خان' منتخب اللباب' مرتبہ کے ڈی احمد اور ولزلی ہیگ 2 جلدیں (کلکتہ_ 1869) جلد 2- صفحہ 651-

65. M. Alam, The Crisis of Empire in Mughal North India. 1707-1748 (Delhi, 1986), pp. 169-175.

66. Irfan Habib, 'Potentialities of Capitalistic Development

in the Economy of Mughal India, Journal of Economic History 29,1, (1969), pp. 32-78.

67- آنند رام، "مخلص" سفر نامہ، مرتبہ ایس ایم اظہر علی، رام پور، 1946 صفحات 4، 8، 10، 12 اور 18-17 اور 26-25 دیکھئے مغل خدمات میں اس کے تعلقات اور مرتب کردہ کا تعارف صفحہ 22 برائے مخلص کے نظریہ تجارت و عمارت کے لئے۔

68- شیخ ابوالفتح قبیل خان، آداب عالمگیری مرتبہ عبدالغفور چودھری 2 جلدیں (لاہور 1971) جلد اول- صفحات 147، 200، 463، 640، 2، صفحہ 819-

69. Subrahmanyam, 'The Portuguese, Thatta and the External Trade of Sind', p.57.

70- موازنہ کیجئے- غلام حسین سلیم "ریاض السلاطین" مرتبہ مولوی عبدالحق (کلکتہ_ 1890) صفحات 225، 229 اور 344، میر غلام علی آزاد بلگرامی، ماثر الکریم 2 جلدیں، (حیدر آباد، 1913)، 2، صفحات 222 اور 224-

71- معجم الوثائق- حاشیہ- 183a

72- محمد رضا بلخی، رونتہ الانشاء (عبدالعزیز خان حاکم بخارا (81-1645) کے نام منسوب شاہی احکامات اور خطوط کا مجموعہ- دو جلدوں میں) فردوسی لائبریری دو شنبہ- نسخہ نمبر351، 22a تا 24a اور 28- ایک اور نامعلوم انشاء کا مجموعہ بعنوان منشات، فردوسی لائبریری نسخہ نمبر1862 بھی اس طرح کے تین خطوط کا تذکرہ کرتا ہے دیکھیے- اے کے ایس لامبٹن، وسطی اسلام میں تاجر Idem، وسطی فارسی حکومت اور نظریہ اور عمل (لندن_ 1980) صفحات 130-121-

73. Mutribi Samarqandi, Khatirat-i-mutribi, ed. A. G. Mirzoyef (Karachi, 1977). pp. 53-54.

74. Mirak Shah Maktubat, f. 74a.

75. Dale, 'Indo-Russian Trade', pp. 147-148.

76- دیگر میں تذکرہ ہے بخارا، بلخ، بدخشاں، قندز، طالقان، ایبک، غور، بغلان، شبرغان، ترمیز، سمرقند، نسف، کیش، شہر سبز، میرک شاہ منشی، مکتوبات حواشی 187a تا 188a-

77- اصفہان میں آرمینیاؤں کی اندرونی تنظیم پر مفید بحث کے لئے دیکھئے- ایڈمنڈ ہرزنگ' "خاندانی تعلقات' ظاہری شراکت داری اور معاشرتی تنظیم' آرمینیائی تجارتی تنظیم بابت سترہویں و اٹھارویں صدی" مقابلہ جو مغل' صفوی اور عثمانی سلطنتوں کی سیاسی معیشت پر کانفرنس میں پیش کیا گیا- استنبول- جون 1992-

78. Herzig, 'Family Firms....

79- معجم الوثائق حاشیہ 186a' جہاں پر نانو ملتانی اپنی مقامی بیوی سندل بنت عبداللہ کے ساتھ متذکر ہے-

80. Chetan Singh, Region and Empire: Punjab in the Seventeenth Century (Delhi, 1991), pp. 193-203.

81- عباس خان شیروانی' تاریخ شیر شاہی' مرتبہ عمادالدین (ڈھاکہ' 1964) 219-216-

82. Chetan Singh, Region and Empire, pp. 173-203

83- ایضاً- صفحات 219-216

84- محمد ہادی کنور خان- تذکرۃ السلاطین چغتہ (وہ حصے جو اورنگ زیب سے قبل کے عہد سے متعلق ہیں) مرتبہ مظفر عالم (بمبئی_ 1980) صفحات 53 اور 335-

85- خواجہ عبدالکریم کشمیری' بیان واقع- مرتبہ کے بی نسیم (لاہور 1970) صفحہ 57-

86- شکار پور کے لئے دیکھئے' بمبئی ریکارڈ سے انتخابات' این ایس نمبر 17- شکار پور کی یادداشتیں بمبئی 1855' جے پوسٹن' سندھ کے ذاتی مشاہدات (لندن 1843) یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس صدی کی ابتدائی صدیوں تک کچھ شکار پوری خاندان "ملتانیوں کے نام سے جانے جاتے تھے (دیکھئے بمبئی صوبائی بنکاری تحقیقاتی کمیٹی 39-1929- بمبئی 1930 جلد I صفحہ 195) میں کلاڈ مارکووی کا شکر گزار ہوں جو میرے علم میں یہ باتیں لائے-

87- موہن لال' سفر (1971) صفحات 398' 406' 412' 438 اور 441 : اٹھارویں صدی کے ایک نقشبندی صوفی کے خطوط بھی دیکھئے جو "ہندوان شکار پور" کے ذریعہ اپنے ایشیائی مریدوں سے نقد ہدیہ (تحفے) لیا کرتے تھے- مکتوبات سینٹ پیٹرز برگ پبلک لائبریری' شانیکوف مجموعہ نمبر 83- 167 atf تا 174b- بدقسمتی سے اس خاص صوفی کا نام نہیں دیا گیا-

لیکن نسخہ میں ہندوستانی نقشبندی صوفیوں بشمول شیخ احمد سرہندی مرزا مظہر جان جاناں اور شیخ غلام علی وغیرہ کے وسط ایشیاء میں اپنے ساتھیوں اور مریدوں کو لکھے گئے بہت سے خطوط شامل ہیں۔

88. Alam, Crisis of Empire, pp. 134-147, 180-185.

89. L. Lockhart, Nadir Shah (London 1938) pp. 35-45; Roger Savory, Iran under the Safavids (Cambridge, 1980) pp. 226-54; Encyclopedia Iranica, Vol. 5, pp. 193-195.

90. Gommans, 'Mughal India and Central Asia'.

91. Hafiz Tanish Sharaf-nama-i-shahi, f. 451a.

92. Compare H. W. Van Santen "De Verenigde Oost-Indische Compangie in Gujara en Hindustan, 1720-1660", Ph. D. thesis, Leiden University, 1982, cited in Ashin Dasgupta, 'Indian Merchants and the Western Indian Ocean: the Early Seventeenth Century', Modern Asian Studies, 19, 3 (1985), pp. 441-449; Subrahmanyam, 'Iranians Abroad'.

93. Alam, Crisis of Empire, pp. 8_9, 203.

94. For a different interpretation of these rulers' approach to trade, see M. N. Pearson, 'Political Participation in Mughal India', The Indian Economic and Social History Review, 11, 2 (1972), pp. 113-131: idem, 'Merchangs and States', in James D. Tracy, (ed). The Political Economy of Merchant Empires (Cambridge, 1991), pp. 41-116. See also the review by Andre Wink, The International History Review, XV.I, February 1993. pp. 106-112.

95. For a recent discussion on 'Hindu merchants adaptability and the intrinsic stability of their organisation', see C. A. Bayly, 'Pre-Colonial Indian Merchants and Rationality; ir Mushirul Hasan and Narayani Gupta (eds.), India's Colonial Encounter: Essays in Memory Of Eric Strokes (Delhi, 1993), pp. 2-24.

96. For Jagirdari and Jagir crisis, see Satish Chandra, Parties and Politics at the Mughal Court 1707-1740 (Aligarh, 1959) Introduction; review in idem, Medieval India: Society, the Jagirdari Crisis and the Village (Delhi, 1982) pp. 61-75; M. Athar Ali, The Mughal Nobility under Aurangzeb (Bombay, 1966). For agrarian crisis, see Irfan Habib, The Agrarian System of Mughal India (1556-1707) (Bombay, 1963) pp. 317-351.

97. Compare C. A. Bayly, Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870 (Cambridge 1983); Andre Wink, Land and Sovereignity in India; Socieity and Politics under the Eighteenth Century Maratha Swarajya (Cambridge (1986);

# اورنگ زیب: ایک نیا زاویہ نظر

## ابتدائیہ

ہندوستان کی تاریخ میں اورنگ زیب عالمگیر ایک متنازعہ شخصیت ہے۔ اس کا اپنا عہد حکومت مغل سلطنت میں ایک طرف تو وسعت و فتوحات کا ہے تو دوسری طرف اس عہد میں مغل حکمراں طبقے بدعنوانیوں اور سہل پسندی میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ تاریخ میں اب یہ بحث بہت عام اور مقبول ہو گئی ہے کہ کیا اورنگ زیب کو مغل زوال کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے؟ خاص طور سے ہندوستان کی سیاست نے تاریخ میں بھی مختلف نقطہ ہائے نظر کو پیدا کیا۔ ان میں سے راسخ العقیدہ مسلمان مورخوں کی رائے تو یہ ہے کہ دراصل ہندوستان میں مغل زوال کی وجہ اکبر ہے کیونکہ اس نے ہندوؤں کو سلطنت میں شریک کر کے مسلمانوں کی شناخت کمزور کی' ان کی وفاداری جو سلطنت اور مسلمان حکمراں سے تھی' اسے کمزور کر کے مسلمان کمیونٹی کو تنہا کر دیا۔ اس لئے جب مغل سلطنت پر کڑا وقت پڑا تو مسلمانوں نے اس کی مدد نہ کی۔ یہ اورنگ زیب کو مثالی حکمران تسلیم کرتے ہیں کہ جس نے سلطنت کے اسلامی کردار کو ابھارا اور مسلمان کمیونٹی میں شناخت کو مضبوط کیا۔

ان کے مقابلہ میں لبرل اور ترقی پسند مورخ اورنگ زیب کو زوال کا ذمہ دار بتاتے ہیں' کیونکہ اس نے اکبر کی صلح کل پالیسی کے مقابلہ میں مذہبی عدم رواداری کے جذبات کو ابھارا جس کی وجہ سے مرہٹہ' راجپوت' سکھ' اور جاٹ مغلوں کی حمایت سے نکل گئے اور اپنی علیحدہ ریاستوں کی تشکیل میں مغلوں سے برسرپیکار ہوئے۔

اورنگ زیب کی شخصیت 1920 کی دہائی میں فرقہ وارانہ فضا میں اور بھی زیادہ ابھر کر آئی کہ جب شیوا جی کو اس کے مقابلہ میں لایا گیا اور اورنگ زیب کی شخصیت کو انتہا پسند' جنونی مذہبی کی شکل میں پیش کیا گیا۔

تقسیم کے بعد پاکستان میں اورنگ زیب ایک اسلامی ہیرو کی صورت میں آیا کہ جس نے ہندوؤں کی طاقت کو کچل کر اسلامی ریاست کی تشکیل کی' اس لحاظ سے دو قومی نظریہ کی حمایت میں اسے ایک ستون بنایا گیا- اس کے برعکس ہندوستان میں ہندو فرقہ پرست اور انتہا پسندوں نے اورنگ زیب کو ہندو دشمن ثابت کیا کہ جس نے مندروں کو گرایا اور ہندوؤں کے ساتھ ظالمانہ سلوک کیا-

اس بحث اور تنازعہ میں ہندوستان اور پاکستان کے لبرل اور ترقی پسند مورخ بڑی پیچیدگی کا شکار ہو گئے- ہندوستان میں فرقہ واریت کے حامیوں کے دلائل کو رد کرتے ہوئے' سیکولر مورخوں کی دلیل یہ ہے کہ اورنگ زیب نہ تو مذہبی جنونی تھا اور نہ انتہا پسند' اس نے جو بھی اقدامات اٹھائے ان کے پس منظر میں سیاسی مقاصد تھے- اس لئے اسے مذہبی فریم ورک میں رکھ کر دیکھنے کی بجائے سیاسی طور پر بحیثیت حکمران کے دیکھنا چاہئے-

پاکستان میں مذہبی انتہا پسندوں کے ردعمل میں پاکستان کے لبرل مورخ اورنگ زیب کو نہ صرف مغل زوال کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں بلکہ اس کے یہ نتائج نکالتے ہیں کہ جب بھی مذہب اور سیاست کو ایک کیا جائے گا تو اس کے نتائج تباہ کن ہوں گے- وہ اورنگزیب کی مذہبی پالیسی پر تنقید کرتے ہوئے اس کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں کہ اس نے ہندوؤں کو علیحدہ کر کے اپنی حکومت کو کمزور کیا- لہٰذا دو قومی نظریہ جو کہ مذہب کی بنیاد پر ہو' معاشرے کو نقصان پہنچاتا ہے-

ان دو نقطہ ہائے نظر سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ کس طرح سے زمانہ حال ماضی کی تشکیل کرتا ہے- ہندوستان اور پاکستان کے ترقی پسند اور سیکولر سوچ رکھنے والے تاریخ کو اپنے اپنے ماحول میں رہتے ہوئے کس طرح سے مختلف انداز میں دیکھ رہے ہیں- کس طرح سے سیکولر نقطہ نظر کے پاکستانی' ہندوستان کے فرقہ پرستوں سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں اور ہندوستان کے سیکولر ذہن رکھنے والے' پاکستان کے بنیاد پرستوں کی خیالات سے اتفاق کرنے لگتے ہیں-

ہم نے زیر نظر مقالہ' اورنگ زیب: "ایک نیا زاویہ نظر" کا انتخاب اس لئے کیا ہے کیونکہ اس میں مصنف نے اورنگ زیب کو تاریخی حیثیت سے دیکھا ہے اور اس کے بارے میں جو غلط فہمیاں اور مفروضے ہیں' ان پر بحث کی ہے۔ یہ مقالہ اورنگ زیب کے بارے میں ایک صحت مند نقطہ نظر کو پیش کرتا ہے۔

ڈاکٹر مبارک علی

# عرض مترجم

تاریخ کے مظلوم اکابر کا مطالعہ جب گہرائی اور جذباتیت سے الگ ہو کر کیا جاتا ہے تو بے ساختہ انگریزی کا یہ مقولہ یاد آ جاتا ہے۔ (مقولہ کچھ تصرف کے ساتھ):

"Most of Events Are Not True In History Except Names Years And Dates, And Most Events Are True In Stories Except Names Years And Dates".

یعنی' تاریخ میں بیشتر واقعات سچے نہیں ہوتے ہیں سوائے ناموں' سالوں اور تاریخوں کے۔ جبکہ کہانی میں بیشتر واقعات درست ہوتے ہیں سوائے ناموں' سالوں اور تاریخوں کے۔

مذکورہ بالا مظلوم شاہوں کو تذکرہ نویسوں نے اپنی ذہنی ساخت' قومی عصبیت یا ذاتی اور قومی مفادات کی روشنی میں پیش کیا۔ یا محض داستان سرائی کا شوق پورا کیا۔ اس کے بعد اسی ذہنیت کے بعد میں آنے والے "دانشوروں" اور مورخین نے اپنے "پیشرو رہبران" کی باتوں کو کافی نمک مرچ لگا کر اپنی دوکانداری چمکائی۔ گویا "اپنے پہ اہل دہر کو قیاس کیا" ایسے میں پھر ایک دوسرے انگریزی کے مقولہ کا ذکر بے محل نہ ہو گا کہ:

"We See Things As We Are, Not As They Are"

یعنی "چیزیں ہمیں ویسی ہی نظر آتی ہیں۔ جیسے کہ ہم خود ہیں----- نہ کہ جیسی وہ بذات خود ہیں-----" اور ان "فنکار دانشوروں اور متعصب مورخوں کی "کاریگری" کی قیمت آنے والی نسلوں نے اپنے ذہنوں کو تنگ نظر بنا کر اور اپنے خون کو بہا کر ادا کی' اور کر رہے ہیں----- اور نہ جانے کب تک ادا کرتے رہیں گے۔

لیکن شر کی تاریکی خواہ کتنی ہی مہیب کیوں نہ ہو اس کی یہ مجال نہیں کہ خیر کی حقیر ترین چنگاری کو دبا سکے۔ اور ایسا ہی ہوتا رہا کہ ایک طرف یہ ریا کار دانشور و مورخین زہر اور نفرت کی تخم ریزی کرتے رہے، تو دوسری طرف کچھ سعید روحیں حقائق کو سامنے لا کر دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر کے انسانیت کی خدمت کرتی رہیں اور حتی الامکان نفرت کی دیواروں کو ڈھا کر محبت اور بھائی چارہ کے راستے ہموار کرتی رہیں۔

ان نیک طینت مورخین کے قافلہ میں ڈاکٹر اوم پرکاش پرشاد شعبہ تاریخ یونیورسٹی بھی شامل ہو گئے ہیں۔ موصوف نے ہندوستانی تاریخ کی ایک مظلوم دید نام شخصیت اورنگ زیب عالم گیر کو انتہائی دیدہ ریزی اور مستند حوالوں کی روشنی میں اپنی کتاب "اورنگ زیب---- ایک نیا درشتی کونز" میں پیش کر کے نہ صرف اورنگ زیب پر معروضی مطالعہ کیا ہے بلکہ موجودہ اور آنے والی نسلوں کی راستی کے رخ پر رہبری کی ہے۔

چونکہ یہ کتاب ہندی میں لکھی گئی ہے اس لئے اس کتاب سے صرف ہندی داں طبقہ ہی فیض اٹھا سکتا ہے۔ کتاب کی افادیت اور جس خلوص نیت سے اور نیک مقصد کے لئے لکھی گئی، ان سب باتوں کا تقاضا تھا کہ اس کا ترجمہ ہندوستان کی سب زبانوں میں کیا جائے۔ فی الحال اس کا اردو ترجمہ اردو قارئین کی خدمت میں پیش ہے۔

**فیضان رشید**

# دو لفظ

ڈاکٹر اوم پرکاش پرشاد
شعبہ تاریخ، پٹنہ یونیورسٹی، پٹنہ

ہندوستان کی تاریخ نویسی میں کچھ ایسی غلطیاں پائی جاتی ہیں جن کی وجہ سے ہمیں کئی طرح کے اختلافات اور بے جا جانبداریاں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر اگر موریہ سمراٹ اشوک (1) کے بارے میں صرف اتنا ہی بتایا جائے کہ :۔

1- اس نے گدی حاصل کرنے کے اپنے سو (100) بھائیوں کو جان سے مار دیا۔

2- جنگ کلنگ میں اس نے ایک لاکھ لوگوں کو قتل کیا۔

3- اس جنگ میں اس نے ڈیڑھ لاکھ لوگوں کو قید کیا۔

4- وہ ایک کٹر مذہبی حکمران تھا کیونکہ اس نے بودھ دھرم کی تبلیغ اور توسیع کے لئے نہ کہ صرف اپنے رشتے داروں کو مقبوضہ علاقوں کے مختلف گوشوں میں بھیجا بلکہ اپنی حکومت کے افسران کو بھی اس کام میں لگا دیا اور مزید یہ کہ سرکاری خزانے کو استعمال کیا۔

5- اس کی مذہبی پالیسی نے برہمنوں کو کافی دکھ پہنچایا۔

تو کوئی بھی سادہ لوح قاری لازمی طور سے اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ اشوک ایک برا اور ظالم حکمراں تھا۔ اور ہندوستان کی تاریخ میں کوئی راجہ، شہنشاہ، سلطان یا بادشاہ ایسا نہیں ملتا کہ جس نے اشوک کی طرح اتنے بڑے پیمانہ پر قتل عام کیا ہو، دشمنوں کو قیدی بنایا ہو اور اپنے ذاتی مذہب کے لئے سرکاری خزانے کا استعمال کیا ہو۔

لیکن تاریخ میں اشوک کے بارے میں، متعدد اچھے اور رفاہی کاموں کا تذکرہ تاریخی حوالوں سے کیا گیا ہے جس کی بنیاد پر ایک عظیم شہنشاہ ہمیں اس کو ماننا ہی پڑے

گا۔

لیکن دو عظیم شخصیتوں یعنی محمد بن تغلق اور اورنگ زیب کے بارے میں ہم دیکھتے ہیں کہ ان دونوں سلطان اور بادشاہ کے کافی اہم کاموں کو نظرانداز کرتے ہوئے تاریخ کی کتابوں میں انہیں اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ سلطان (محمد بن تغلق) ایک پاگل حکمراں اور بادشاہ (اورنگ زیب) ایک کٹر اور ظالم مسلمان کے روپ میں شناخت کئے جانے لگے۔ جبکہ ان دونوں حکمرانوں کے عہد میں نہ تو اشوک کی طرح قتل عام ہوا نہ لاتعداد دشمن قیدی بنائے گئے' نا ہی مذہبی تبلیغ کے لئے سرکاری خزانہ' حکومت کی طاقت اور رشتہ داروں کا استعمال کیا گیا' محض اپنے ذاتی مذہب کو توسیع دینے کی خاطر۔!

مذکورہ بالا عناصر کو ذہن میں رکھتے ہوئے عالم مورخوں کے لئے یہ بات بہت اہم ہے کہ وہ جب محمد بن تغلق اور تاریخ اورنگ زیب کے بارے میں لکھیں تو یہ حقیقت مدنظر رہنا چاہئے کہ وہ سمراٹ اشوک کی طرح صرف برے ہی نہ تھا بلکہ اچھے کاموں کے لئے بھی پہچانا جائے۔ اورنگ زیب دوسرے حکمرانوں کی طرح پہلے ایک بادشاہ تھا' پھر کسی مذہب کو ماننے والا' کامیاب حکمرانی کے لئے اس نے مختلف تجربات کئے جن کے اچھے اور برے اثرات ہندو اور مسلمان دونوں پر پڑے۔۔

اورنگ زیب کے خلاف سب سے زیادہ متعصبانہ رویہ انگریزی عہد کے مورخوں نے اپنایا۔ ایلیٹ اور ڈاوسن (2) نامی دو انگریز مورخوں نے اپنی کتابوں میں مسلم سیاحوں کے سفرناموں اور مسلم مورخوں کی لکھی ہوئی کتابوں کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ اپنے ترجمے میں ان مورخوں نے خاص طور سے اس بات کا دھیان رکھا کہ وہی باتیں انگریزی میں ترجمہ کی جائیں جن سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان معاشرتی' معاشی' سیاسی اور خاص طور سے مذہبی زاویہ نظر سے اختلاف پیدا ہوں' ان دونوں کے درمیان بھید بھاؤ بڑھتا رہے---- انگریزوں نے اپنی عقل کے بل پر دنیا کے بیشتر علاقوں پر قبضہ کیا اور ہمیشہ ”پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو“ کی پالیسی پر یقین کیا۔ انگریزوں کی اسی پالیسی کا ایلیٹ اور ڈاوسن کی تحریروں پر کافی گہرا اثر پڑا۔ دوسرے مسلم حکمرانوں کی بات اگر یہاں نہ بھی کریں اور صرف اورنگ زیب پر دھیان دیں تو بھی ہم

دیکھتے ہیں کہ اسے مغلیہ عہد کا سب سے خراب بادشاہ ثابت کرنے کے لئے انہوں نے صرف اورنگ زیب کے اچھے کاموں کو کوئی مقام نہیں دیا بلکہ اس کی شخصیت میں داغ لگانے کے لئے غلط اور جھوٹی باتوں کو بنیاد بنا کر تاریخ کے ساتھ سخت ناانصافی کی۔

دوسری کتاب مشہور تاریخ داں جادو سرکار (سر جادوناتھ سرکار) (3) کی لکھی ہوئی ہندی اور انگریزی زبانوں میں موجود ہیں۔ ویسے "سر" کا خطاب انگریزوں نے زیادہ تر ایسے ہی لوگوں کو دیا جنہوں نے انگریزوں کے خیالات و بہبودی کا خیر مقدم دل کھول کر کیا۔ جادو ناتھ سرکار کی کتاب پڑھنے پر ہمیں بڑی دلچسپ باتیں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ وہ یہ ہیں کہ سرکار صاحب کوئی ایسا قدم اٹھانے سے باز نہیں آتے ہیں محض یہ ثابت کرنے کے لئے کہ اورنگ زیب مغلیہ عہد کا بدترین بادشاہ تھا۔ جبکہ ہمیں ان ہی کی کتاب میں اورنگ زیب سے متعلق کافی اہم باتیں ایسی بھی دیکھنے کو ملتی ہیں جن پر غور کرنے سے ہم آسانی سے اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ وہ اتنا کٹر، ظالم اور متعصب نہیں تھا کہ جتنا بتایا گیا ہے۔ اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے اگر ہم سرکار صاحب کی کتاب میں شائع اورنگ زیب کے "فرمانوں" کا مطالعہ کریں تو بات کافی حد تک سمجھ میں آ سکتی ہے۔

آشروادی لال (4)، ایشوری پرشاد (5)، شری رام شرما (6)، آر۔ سی۔ مجمدار (7) اور وی۔ ایس۔ اسمتھ (8) وغیرہ جیسے مورخوں نے بھی وسطی عہد پر کچھ کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن اورنگ زیب پر لکھتے وقت ان مورخوں نے بھی اپنے "جانبدارانہ" رویہ کا اظہار جانے یا انجانے میں کچھ اس انداز سے کیا کہ پڑھنے والے نے اسے ایک کٹر مسلمان اور ظالم بادشاہ ہی سمجھا۔

لیکن 1960ء کے آس پاس ہمیں کچھ ایسے غیر جانبدار اور صاف ذہن مورخوں کی لکھی ہوئی تحریریں اور کتابیں ملتی ہیں جن میں اورنگ زیب کے بارے میں کافی غیر جانبدارانہ باتوں کا علم ہوتا ہے۔ جن میں عرفان حبیب (9)، ایس نورالحسن (10) ہربنس مکھیا (11)، اطہر علی (12)، اور ستیش چندر (13) وغیرہ کے نام کافی اہم ہیں۔ عرفان حبیب نے اپنی کتاب اور دوسری سلجھی ہوئی تحریروں کے ذریعہ کچھ ایسے نکات اجاگر کئے ہیں جن کی بنیاد پر صاف ذہن لوگوں کی نہ صرف ہمدردیاں اورنگ زیب کے ساتھ ہوئیں

بلکہ جادو ناتھ سرکار اور دوسرے مورخین کی تحریروں کی کمزوریاں بھی ابھر کے سامنے آنے لگیں- (14)

ہربنس مکھیا (15) اپنی سلجھی ہوئی بے لاگ تحریر میں بتاتے ہیں کہ آر- سی مجمدار اورنگ زیب کے ذریعہ توڑے ہوئے مندروں کا تذکرہ تو بڑے زور و شور سے کرتے ہیں لیکن ان حقائق پر چپ سادھ لیتے ہیں کہ اسی بادشاہ نے برہمنوں اور مندروں کو دان دیا جن کی مختصر تفصیل ڈاکٹر کے- کے دت کے ذریعہ لکھی گئی ''سم فرمانس' سندس اینڈ پرواناز'' نامی تحریر میں پائی جاتی ہے- مکھیا صاحب کا یہ عقیدہ ہے کہ حکمرانوں کے ذریعہ توڑے گئے' مندروں کے تذکرہ کو تاریخ میں مقام ضرور دیا جائے لیکن صرف مسلمانوں ہی کے بارے میں نہ لکھا جائے بلکہ ان ہندو حکمرانوں کے بارے میں بھی لکھا جائے جنھوں نے ہندو مندروں کو برباد کیا- ان کا خیال ہے کہ اہل اور قابل تعریف وہی مورخ ہے جو کہ قدیم زمانے کے تذکرات میں ایک منصف مزاج جج کی طرح راست باز و غیر جانبدار رہے-

ایک طرف سر جادو ناتھ سرکار اور انگریز مورخین بالخصوص ایلیٹ' ڈاوسن اور وی- اے- اسمتھ تاریخ کے معنی راجہ رانی' وزیر' درباری' امراء' ناچنے گانے والیاں اور راج دربار سے متعلق ''تبرکات'' سے لیتے ہیں- وہاں عرفان حبیب نے تاریخ کا مطلب تکنیکی ترقی' زراعت' صنعت و حرفت اور تجارت میں تاریخی تبدیلیوں کو خصوصی بنیاد بتایا ہے- انھیں بنیادوں کے بل پر عرفان حبیب نے اورنگ زیبی عہد کی خصوصیات کو اگلے اور پچھلے حکمرانوں کے ادوار سے مقابلہ کرتے ہوئے اورنگ زیب کی خوبیوں کو ثبوت کے ساتھ اجاگر کیا ہے-

اطہر علی نے ہندوؤں کے سب سے بڑے حمایتی کہلائے جانے والے بادشاہ اکبر اور ہندوؤں کے سب سے بڑے مبینہ دشمن اورنگ زیب کے عہدوں کے عہدیداران حکومت کی تفصیلات کی تحقیق دستیاب شہادتوں کی بناء پر کی ہے اور یہ ثابت کرنے میں کامیاب رہے ہیں کہ اکبر نے اپنے دوران حکومت میں سب سے زیادہ ہندوؤں کو نہیں نوازا ہے- اس نے حکومتی عہدوں پر اتنی تعداد میں ہندوؤں کا تقرر نہیں کیا جتنی تعداد

میں اورنگ زیب نے اپنے دور حکومت میں کئے۔

ایک تیسرے رخ کو اجاگر کرنے کا سہرا ستیش چندر کے سر جاتا ہے جنھوں نے جزیہ ٹیکس پر ایک غیر جانبدارانہ و سلجھی ہوئی تحریر شائع کی ہے۔ اپنی کتاب میں سب سے پہلے بہت سلیقہ اور ٹھوس ڈھنگ پر انہوں نے اورنگ زیب کا مطالعہ کیا ہے اور اس کی کمزوریاں اور خوبیاں بہت ہی سلجھے ہوئے اور متوازن انداز میں پیش کرنے میں کامیاب رہے ہیں۔

رومیلا تھاپر (16) نے اپنی کتاب "مدھیہ کالین بھارت" میں انتہائی واضح اور ٹھوس الفاظ میں سلطنت مغلیہ کے زوال کا باعث بجائے اورنگ زیب کے اس زمانے کے سماجی و اقتصادی حالات اور اورنگ زیب کے جانشینوں کو مانا ہے۔

بپن چندر (17) نے اپنی کتاب "مدھیہ کالین بھارت" کے پہلے باب میں مغلیہ سلطنت کے زوال کا تجزیہ کرتے ہوئے بتایا ہے کہ دنیا میں کسی عہد کے عروج و زوال کی ذمہ داری ایک فرد پر ڈالنا اسی حالت میں سچ ہو گا جبکہ تاریخ کو ہم راجہ رانی کی کہانی مان لیں۔

بی۔ این۔ پانڈے نے بھی خدا بخش خطبات میں اس بات پر کافی زور دیا ہے کہ اب اورنگ زیب کے بارے میں ان حقائق کو بھی روشنی میں لانا چاہئے جنہیں اب تک نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔

اورنگ زیب کے ان پہلوؤں کو اجاگر کرنے میں ڈاکٹر بیدار صاحب ڈائرکٹر خدا بخش لائبریری نے خاصا حصہ لیا۔ اور اپنا بیش قیمت وقت اصلی مسودہ کو پڑھنے میں دیا۔ ان کے قیمتی مشوروں نے مجھے اس مشکل کام کی تکمیل میں کافی ہمت افزائی کی۔ ورنہ میں خود کو اس قابل نہیں سمجھتا۔ اس کے علاوہ میں ڈاکٹر شمشاد حسین، ڈاکٹر جناردن پرشاد سنگھ، ڈاکٹر سمنت نیوگی اور دوسرے بزرگوں کا بیحد شکر گزار ہوں جنھوں نے پہلی دسمبر 1986ء کو خدا بخش لائبریری میں میرا اورنگ زیب کے بارے میں خطبہ سماعت فرما کے میری ہمت بڑھائی۔ پٹنہ کالج اور دوسرے کالجوں سے آئے ہوئے بیدار ذہن اور تاریخ سے دلچسپی رکھنے والے طلبا کا دل سے مشکور ہوں جنھوں نے 9 دسمبر

1986ء کو خدا بخش لائبریری میں میرے اورنگ زیب کے بارے میں مقالہ کو انتہائی نظم و ضبط اور دلچسپی کے ساتھ سنا۔ ان طلباء کی تعداد تین چار سو کے قریب تھی۔

اس لکچر کے ہندی میں دو ایڈیشن (1987ء اور 1989ء) شائع ہو چکے ہیں۔ مجھے خوشی ہے کہ لائبریری اس کا اردو ایڈیشن نکال رہی ہے۔

## حوالہ جات


1- مزید مطالعہ کے لئے روملا تھاپر "اشوک تتھا موریہ سامراجیہ کا پتن" دہلی 1977ء۔

2- ایلیٹ اینڈ ڈاؤسن' ہسٹری آف انڈیا ایز ٹولڈ بائی اٹس اون ہسٹوریننس" جلد 8 لندن 1887ء طبع ثانی کتاب محل الٰہ آباد 1964ء۔

3- سر جادو ناتھ سرکار "ہسٹری آف اورنگ زیب (پانچ جلدیں) کلکتہ۔ "اینکڈوٹس آف اورنگ زیب" کلکتہ 1942ء

4- میڈی ویل انڈین کلچر۔ آگرہ 1964ء

5- ہسٹری آف میڈی ویل انڈیا' الٰہ آباد 1948ء

6- مغل بادشاہوں کی مذہبی پالیسی' نئی دہلی 1967ء

7- دی ہسٹری اینڈ کلچر آف دی انڈین پیوپل' جلد 4- بھارتیہ ودیا بھون بمبئی 67-1947ء۔

8- اکبر دی گریٹ مغل' آکسفورڈ' 1919ء

9- ایگریرین سسٹم آف مغل انڈیا : بمبئی 1963ء "ٹکنالوجی اینڈ اکونامی آف مغل انڈیا" دیو راج چنانا لیکچرس' دہلی 1970ء۔ "دی کرنسی سسٹم آف دی مغل ایمپائر (1707-1566ء) میڈی ویل انڈیا کوارٹلی' IV (نمبر 1-2) علی گڑھ 1960ء

10- "زمیندارس انڈر دی مغلس۔" لینڈ کنٹرول اینڈ سوشل اسٹرکچر ان انڈین ہسٹری' ایل۔ ای۔ فریکنبرگ (ایڈیٹر) لندن 1969ء۔ تھاٹس آن ایگریرین ریلیشنس ان مغل انڈیا' نیو دہلی 1973ء۔

11- سامپردایکتا اور ایتہاس لیکھن' نئی دہلی۔

12- "مغل نوبیلٹی انڈر اورنگ زیب" بمبئی 1966ء۔ "مغل سامراج کا انت۔" "مدھیہ

کالین بھارت۔" عرفان حبیب شمارہ نمبر1 دہلی 1981ء

13- "جزیہ اینڈ دی اسٹیٹ ان انڈیا ڈیورنگ دی سیون ٹینتھ (17th) سنچری۔" جرنل آف دی اکنامک سوشل ہسٹری آف دی اورنیٹ XII لندن 1969ء۔

14- عرفان حبیب' مدھیہ کالین ایتہاس لیکھن اور سامپردایک ورشٹی کونڑ' (وسطی عہد کی تاریخ نگاری اور فرقہ وارانہ نظریہ) "ترجمہ" اتراردھ (برائے جواب) شمارہ 29 جولائی 1987ء صفحہ 40 تا 46-

15- رومیلا تھاپر' ہربنس مکھیا اور وپن چندر "سامپردایکتا اور ایتہاس لیکھن (فرقہ واریت اور تاریخ نگاری) پیوپلس پبلشنگ ہاؤس' نئی دہلی۔

16- رومیلا تھاپر' مدھیہ کالین بھارت (وسطی عہد کا ہندوستان) نئی دہلی 1970ء صفحہ 148 تا 174-

17- وپن چندر۔ آدھونک بھارت (آج کا ہندوستان) نئی دہلی 1976ء صفحہ 1 تا 13-

18- اڑیسہ کے سابق گورنر۔

## پہلا باب

# حالات زندگی

شاہجہاں اور ممتاز محل کی ساتویں اولاد---- نائب حاکم (صوبہ دار وغیرہ) کی حیثیت سے دس سال اور حکمراں کی حیثیت سے پچاس سال تک حکومت کرنے والا ابوالمظفر محی الدین اورنگ زیب عالم گیر (1658ء تا 1707ء) جسے جادو ناتھ سرکار (1) نے شعور' کردار اور حوصلہ میں ایشیا کے سب سے بڑے حکمرانوں میں مانا ہے' جس کی پیدائش گجرات کے شہر دوحد میں 24 اکتوبر 1618ء (ذیقعدہ 15 سن ہجری 1027) کو ہوئی- (2)

اورنگ زیب کو قرآن کا پورا علم حاصل تھا- عربی اور فارسی زبانوں کا بھی عالم تھا- اس کے گھرانہ میں ہندی زبان کا استعمال ہوتا' بے شمار مقبول عام ہندی کہاوتیں اورنگ زیب کو یاد تھیں اور دوران گفتگو ان کا وہ استعمال بھی کرتا تھا- غیر حقیقی مبالغہ آمیز اور خوشامدانہ ادبیات سے اسے نفرت تھی- چینی مٹی کے برتن' کرونده اور سپاری اسے بہت پسند تھے- خزانہ کا استعمال تعمیرات پر کرنا اس نے پسند نہیں کیا- رفاہ عام کی خاطر اس نے بہت سی سرائیں بنوائیں- چودہ سال کی عمر میں ہاتھیوں کی لڑائی کے سلسلہ میں وہ ایک ہاتھی پر اس وقت حملہ آور ہو گیا' جبکہ تمام شہزادے وہاں سے ڈر کر بھاگ گئے تھے' اور جب اس کے والد شاہجہاں نے اس کی ہمت اور بہادری کے لئے پیار بھرے لہجہ میں ڈانٹا تو نوعمر اورنگ زیب نے کہا "لڑائی میں اگر میں مارا جاتا تو ڈر کر بھاگ جانے سے تو اچھا ہی تھا-" 13 دسمبر 1634ء کو اورنگ زیب نے دس ہزاری (دس ہزار گھڑ سوار فوج کی کمان) کا شاہی منصب حاصل کیا- (3)

اورنگ زیب کی چار بیویاں دلرس بانو' رحمت النساء' اورنگ آبادی اور اودے

پوری تھیں۔ اورنگ زیب ہیرا بھائی (زین آبادی) کی شوخی' رعنائی' موسیقی اور خوبصورتی سے متاثر تھا۔ اس کی اس محبوبہ کی وفات جوان العمری میں ہو گئی تھی۔ غالباً اپنی محبوبہ کی موت کے غم کو وہ تمام زندگی نہیں بھلا سکا۔

گجرات کی صوبہ داری دو سال کرنے کے بعد اورنگ زیب 21 جنوری 1647ء کو بلخ اور بدخشاں کا صوبہ دار اور سپہ سالار مقرر کیا گیا۔ اس صوبہ کا سلطان نذر محمد خاں ایک نااہل اور کمزور حکمراں تھا۔ اس حکمراں کو زیر کرنے کے لئے شاہجہاں نے فوجیں بھیجیں۔ جب کامیابی نہیں ملی تو اورنگ زیب کو بھیجا گیا۔ کافی استقلال' مضبوطی اور نظم و ضبط کے ساتھ طاقتور دشمن کا اورنگ زیب مقابلہ کرتا رہا۔ نماز کا وقت ہونے پر میدان جنگ میں ہی چادر بچھا کر وہ جب نماز پڑھنے لگا تو بخارا کی فوج یہ دیکھ کر دنگ رہ گئی۔ وہاں کا طاقتور حکمراں عبدالعزیز چلا اٹھا۔ "لڑائی بند کر دو' ایسے آدمی سے لڑنا اپنی ہی تباہی کو دعوت دینا ہے۔" (4)

بلخ کی اس چڑھائی کے بعد اورنگ زیب 1648ء سے 1652ء تک ملتان اور سندھ کا صوبہ دار رہا۔

اپنی جغرافیائی حیثیت اور اقتصادی اہمیت کی وجہ سے مغربی سمت سے آنے والے راستہ کے باب خاص پر واقع ہونے اور جنوب سے کابل کو جانے والی راہ کو روکنے والا قندھار ہندوستان اور فارس کے حکمرانوں کے درمیان کشمکش کا ایک خاص سبب بن گیا تھا۔ اس پر قابض ہونے کے لئے پہلا محاصرہ 14 مئی 1649ء کو اورنگ زیب اور وزیر سعداللہ خاں کی کمان میں پچاس ہزار فوجیوں نے کیا لیکن کامیابی نہیں ملی۔ دوسرا محاصرہ 2- مئی 1652ء کو اورنگ زیب اور سعداللہ خاں کی کمان میں پھر کیا گیا لیکن دوبارہ ناکامی ہوئی۔ شاہجہاں نے اورنگ زیب کو بہت ڈانٹا اور نااہلی کی اس الزام تراشی کا نتیجہ بادشاہ کو اگلے ہی سال مل گیا' جب پہلے سے بھی زیادہ دولت خرچ کر کے اور کافی تیاری کے باوجود قندھار کے حملہ میں بری طرح ہار کھا کر داراشکوہ کو واپس ہونا پڑا۔ (5)

قندھار سے اورنگ زیب کابل لوٹا اور 1652ء میں دکن کا صوبہ دار مقرر ہوا' اس سے پہلے جب 1644ء میں اس نے دکن کی صوبہ داری چھوڑی تھی تب سے وہاں

امور سلطنت میں اصلاح اور ترقی نہیں ہو سکی تھی۔ (6) اس مرتبہ دکن کی صوبہ داری سنبھالتے ہی اس نے زمین کا بندوبست کیا۔ اس کے وضع کئے ہوئے ما لگذاری ضابطہ کو تاریخ ہمیشہ یاد رکھے گی۔ (7) بوڑھے اور نااہل افسران کو ہٹا کر بھروسہ مند اور باصلاحیت افراد کا دکن میں اس نے تقرر کیا۔ اس کے ذریعہ کئے گئے قابل تعریف بندوبست سے تقریباً پچاس ہزار سالانہ کی بچت ہوئی۔ (8)

اورنگ زیب نے 1656ء میں گول کنڈہ' 1657ء میں بیجاپور وغیرہ علاقوں پر کامیاب حملے کئے۔

شاہجہاں اپنا جانشین داراشکوہ کو بنانا چاہتا تھا اور اس مقصد میں سب سے بڑی رکاوٹ اورنگ زیب کو سمجھتا تھا' اس لئے اورنگ زیب کو کسی نہ کسی مسئلہ کو سلجھانے کے بہانے دربار سے دور ہی رکھتا۔ ادھر طرح طرح کے مسائل سے ٹکرانے کے نتیجہ میں اورنگ زیب کی صلاحیتوں میں تیزی سے نکھار آتا گیا۔ دارا کو سلطنت کا جانشین بنانے اور انتظام سلطنت سے پوری طرح آگاہ کرنے کے لئے شاہجہاں اسے کئی سال سے اپنے پاس ہی رکھتا رہا۔ داراشکوہ کو اس قدر اختیار حاصل تھا کہ وہ ایک بادشاہ سے کم نہیں تھا۔ شاہجہاں سے ملنے کے لئے کسی کو بھی دارا سے اجازت لینا لازمی تھا۔ باپ کے اس پیار کے سبب داراشکوہ امور جنگ و حکومت کا تجربہ حاصل نہیں کر سکا۔ صحیح آدمی کی پہچان کی اہلیت کا فقدان داراشکوہ میں پایا جانا فطری تھا۔ افواج سے اس کا کوئی ربط نہیں تھا۔

6 ستمبر 1657ء کو شاہجہاں دہلی میں بیمار پڑا اور 26 اکتوبر کو اسے آگرہ لایا گیا' اپنے باپ کے نام پر دارا نظام حکومت چلاتا رہا۔ اس دوران اورنگ زیب کے معتمد ساتھی میر جملہ کو اس نے وزیر کے عہدہ سے ہٹا دیا۔ دارا کے اس رویہ سے اورنگ زیب کے علاوہ باقی دونوں بھائیوں کو بھی گدی کے سلسلہ میں فکر ہونے لگی۔ اسی دوران یہ خبر ملی کہ دارا سے چھوٹا بھائی شجاع اپنے بادشاہ ہونے کا اعلان کر کے بنگال سے دہلی کی سمت بڑھا آ رہا ہے۔ شاہجہاں کی اجازت سے بائیس ہزار فوجی شجاع کو شکست دینے کے لئے بھیجے گئے۔ پھر شاہجہاں کو خبر ملی کہ اس کے بیٹے شہزادہ مراد نے گجرات میں خود

مختاری کا اعلان کر دیا اور اورنگ زیب سے مل گیا ہے۔ چنانچہ گجرات سے مراد اور دکن سے اورنگ زیب کے حملوں کو روکنے کے لئے دارا نے مضبوط فوجی بندوبست کیا۔

مندرجہ بالا واقعات سے شاہجہاں کا مکمل جانب دارانہ رویہ جھلکتا ہے جو ایک باپ اور بادشاہ کے لئے مناسب نہیں تھا۔ شاہجہاں کی دارا کے لئے جانبداری کو ہم بادشاہ کا حق مانیں تو ہمیں اس کے انجام کے بارے میں بھی احتیاط اور غیر جانبداری سے غور کرنا ہو گا۔ اس وقت تک راج گدی سے متعلق پیدا شدہ مسائل کی جانچ یا سب لڑکوں کو سمجھانے کے بجائے دارا کے بتائے ہوئے راستہ پر چلنا ہی شاہجہاں ہی نہیں بلکہ اس صورت میں کسی بھی بادشاہ کے لئے خود کوئی مسئلہ کھڑا کرنے کا باعث ہو سکتا تھا۔ باوجود اس کے ہمیں اورنگ زیب کے تحمل کا علم ہوتا ہے۔ مراد یا شجاع سے پہلے اورنگ زیب نے بغاوت نہیں کی۔ شاہجہاں کو ایک بادشاہ ہونے کے ناطے' اسے ایک بیٹے سے زیادہ گدی کی مضبوطی پر دھیان دینا چاہئے تھا۔ گدی کی حالت ٹھیک رہتی تو کمزور اور نااہل بیٹا بھی کچھ دنوں تک موج کر ہی سکتا تھا اور گدی کے استحکام کے لئے مخالفین کی تعداد میں کمی لازمی تھی۔ مخالفین کی تعداد کو کم کرنے کے لئے ایک ایسے ماحول کی ضرورت تھی جس میں دارا اس قابل ہوتا کہ اپنے باقی سب بھائیوں پر اقتدار پا لیتا۔ اگر یہ ممکن نہیں تھا تو شاہجہاں ایسا ماحول بناتا کہ دارا کے گدی نشین ہونے کے لئے اس کے باقی بیٹے خود رضا مندی دے دیتے۔ لیکن مندرجہ بالا ساری باتیں کبھی نہیں ہو پائیں' کیوں کہ شاہجہاں نے دارا کی طرفداری کا قدم ابتدا سے ہی اٹھانا شروع کر دیا تھا۔ اورنگ زیب کی بہترین صلاحیتوں سے پوری طرح واقف ہونے کے باوجود وہ نہ تو دارا کو زیادہ باصلاحیت بنانے کے لئے کوشاں ہوا اور نہ ہی اورنگ زیب کو اپنے ساتھ شامل کرنے کی جستجو کی۔ اس نے مراد کو خط لکھا تھا کہ "اگر وہ اورنگ زیب کو قتل کر دے تو اسے ہی بادشاہ بنا دیا جائے گا۔" (9) مراد کو اپنے ساتھ ملانے کے لئے جو شرط شاہجہاں نے رکھی' وہ پوری ہوئی یا نہیں' لیکن اتنا طے ہو جاتا ہے کہ شاہجہاں اورنگ زیب کا جانی دشمن ہو گیا تھا۔ اس چال کے سہارے بھی اگر شاہجہاں مراد اور شجاع کو

اپنی طرف ملانے کی صلاحیت رکھتا' تو شاید اورنگ زیب کی صلاحیت کو چیلنج کیا جا سکتا تھا' لیکن ایسا نہیں ہوا' بلکہ دارا کے علاوہ باقی بیٹوں نے باپ اور دشمن میں کوئی فرق نہیں سمجھا۔

ہندوستانی تہذیب کے تناظر میں باپ کو قید کرنا اور بڑے بھائی کا قتل ظلم کا مظہر ہو سکتا ہے اور بڑی حد تک تاریخ بھی اس فعل کو اچھا نہیں مان سکتی' لیکن ایسا تسلیم کر لینا اس صورت میں جانبداری پر مبنی ہو گا جب ہم پہلے کے واقعات پر غور کئے بغیر صرف اورنگ زیب کو قصور وار قرار دیں۔ اپنے باپ کو مار کر مگدھ کے راجہ اجات شترو اور 99 بھائیوں کو مار کر گدی حاصل کرنے والے موریہ شہنشاہ اشوک جیسے متعدد حکمراں ہمیں تاریخ کے صفحات میں مل جائیں گے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اپنی ذات سے بڑھ کر کچھ نہیں ہوتا۔

اورنگ زیب نے بچپن سے ہی جس بہادری کا مظاہرہ کیا اس پر کسی بھی باپ کو ناز ہونا چاہئے تھا۔ عیش و آرام اور کور یقینی سے دور رہ کر بچپن گذارنے والے اورنگ زیب کو راجدھانی سے دور رکھا گیا۔ ناتجربہ کار' آرام طلب اور بے بنیاد باتوں پر یقین کرنے والے دارا کو تخت نشین کرنے کی شاہجہاں کی خواہش سیاسی ماحول کو آخر کس نتیجہ پر پہنچاتی۔ مگدھ کے راجہ اجات شترو نے یہ محسوس کیا کہ اس کا باپ بدھ مذہب سے متاثر ہو کر گوتم بدھ کی مانند گدی چھوڑ دے گا اور خزانہ کو مفلسوں اور مذہبی لوگوں میں تقسیم کر دے تو اس نے جلد سے جلد اپنے باپ کو مار کر گدی حاصل کر لی۔ اورنگ زیب سالہا سال تک دشمنوں سے ٹکراتے ہوئے سلطنت کو وسیع اور مضبوط کرتا رہا' پھر بھی شک اور نفرت کا نشانہ بنا رہا۔

شاہجہاں کی خواہش اور جان لیوا بیماری کی خبر سن کر اورنگ زیب اپنے قابل اعتماد قاصدوں کے ذریعہ مراد کو اپنے ساتھ ملانے میں کامیاب رہا۔ ان دونوں نے دارا کی مخالفت میں شجاع کو بھی اپنے ساتھ شامل کرنے کی کوشش کی' لیکن کافی دور رہنے کی وجہ سے یہ ممکن نہ ہو سکا۔

قرآن کو گواہ مان کر اورنگ زیب نے سلطنت کے بٹوارہ کا ایک مسودہ تیار کیا جس

کی رو سے پنجاب' افغانستان کشمیر اور سندھ مراد کو دینے کا فیصلہ کیا گیا جس پر وہ ایک خودمختار بادشاہ کی حیثیت سے حکومت کرتا۔ مغل سلطنت کا باقی حصہ اورنگ زیب کے قبضہ میں ہوتا۔ دوسری شرط یہ تھی کہ لڑائی میں حاصل ہوئے مالی غنیمت کا ایک تہائی حصہ مراد کو اور باقی دو تہائی اورنگ زیب کو ملتا۔ (10) مراد تمام فوجی طاقت کو ساتھ لے کر 14- اپریل 1658ء کو مالوہ کے پاس دیپال پور میں اورنگ زیب سے جا ملا۔

جادو ناتھ سرکار کے مطابق بیجاپور کی لڑائی کے خاتمہ (4- اکتوبر 1657ء) سے لے کر تخت حاصل کرنے (25 جنوری 1658ء) تک کا زمانہ اورنگ زیب نے کافی پریشانیوں اور تفکرات میں گزارا۔ (11) حادثات بڑی تیزی سے رونما ہوتے رہے جنہیں روکنا یا کسی طرح ٹالنا اورنگ زیب کے لئے ممکن نہیں تھا۔ مسائل روز بروز بڑھتے جا رہے تھے اور اس کا مستقبل بالکل تاریک تھا۔ اس وقت جن چھوٹی بڑی مشکلات پر اس نے قابو پایا وہ سب ہمیں اس کے تحمل' ہوشیاری' چستی' فوج منظم کرنے کی صلاحیت اور اصول پرستی کی تعریف کرنے پر مجبور کرتی ہے۔

شاہجہاں کے وفات پانے سے پہلے اورنگ زیب نے بغاوت نہ کرنے کا فیصلہ کیا تھا' لیکن تیزی سے رونما ہونے والے واقعات نے اسے دوسرا راستہ اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ جنوری 1658ء کے لگ بھگ اس نے اپنا سارا پروگرام طے کر لیا خفیہ طریقہ سے راجدھانی کے درباریوں اور صوبوں کے اعلیٰ عہدیداروں سے مل کر اورنگ زیب خفیہ تدبیریں کرنے لگا۔ اپنی اہلیت اور تجربہ کے لئے چاروں بھائیوں میں اسی کی شہرت تھی۔ بہت سے سردار اور اعلیٰ افسران اسے ہی مستقبل کا بادشاہ ماننے اور حمایت کرنے کے لئے بے چین رہتے۔ تیس (30) ہزار فوج اور سامان حرب کے ساتھ ساتھ اورنگ زیب کے پاس لائق عہدیداروں کی ایک بہت بڑی جماعت تھی۔ دکن کی صوبہ داری کے زمانہ میں اس نے اچھے کارندوں کی جمعیت بنا لی تھی جو اس کے لئے جان تک دینے کو تیار رہتے۔

گدی حاصل کرنے کے لئے اورنگ زیب 5- فروری 1658ء کو روانہ ہوا' راستہ میں دونوں بھائیوں مراد اور شجاع کی فوجیں بھی مل گئیں۔ مغل سردار جے سنگھ نے

اورنگ زیب کو روکنا چاہا لیکن آپسی بدگمانی، پلاننگ کی خرابی (ناقص منصوبہ بندی)، ناتجربہ کاری اور تنک مزاجی کے باعث نیز بہتر ہتھیاروں کی کمی کی وجہ سے وہ اورنگ زیب سے ہار گیا۔ اورنگ زیب کی فوج میں بہترین انگریز توپچیوں کے ہونے سے شاہجہاں کے سپہ سالار جے سنگھ کا ہارنا یقینی تھا۔ شاہجہاں کے تقریباً 6 ہزار فوجی مارے گئے۔ اورنگ زیب اب آگرہ کے پاس پہنچ گیا۔ دارا اپنی پوری تیاری کے ساتھ اورنگ زیب سے مقابلہ کرنے نکلا اور اپنے دشمنوں کی نقل و حرکت دیکھنے لگا اور شام ہوتے دونوں کی طرف فوجیں واپس ہو گئیں۔ اگر دارا اسی وقت حملہ کر دیتا تو اورنگ زیب ہار سکتا تھا کیونکہ لمبی دوری طے کرنے کی وجہ سے اس کی فوجیں کافی تھک گئی تھیں۔ رات بھر آرام کے بعد اورنگ زیب کی فوجیں پھر سے تازہ دم ہو گئیں۔ پچاس ہزار فوجیوں کے ساتھ دارا نے جنگ شروع کی اور آخر میں اورنگ زیب کا سامنا کرنے والا کوئی نہیں تھا۔ دارا کے دس ہزار فوجی مارے گئے۔ ساموگڑھ کی لڑائی کے بعد اورنگ زیب نے یہ کہتے ہوئے مراد کو مبارک باد دی کہ یہ جیت مراد کی بہادری کا نتیجہ تھی اور مراد کے دور حکومت کی ابتدا اسی دن سے ماننا چاہیے۔

اب شاہجہاں کی اورنگ زیب نے کھل کر مخالفت شروع کر دی۔ آگرہ کو فتح کر کے وہاں امن و امان قائم رکھنے کے لئے اس نے اپنے لڑکے محمد سلطان کو بھیجا۔ آگرہ کے قلعہ میں بند ہو کر شاہجہاں وہیں سے اورنگ زیب کے خلاف حملہ کی تیاری کرنے لگا اورنگ زیب نے قلعہ کا محاصرہ کر لینا مناسب سمجھا اور دشمنوں کی طاقت کمزور کرنے کے لئے اس نے قلعہ کی دشمن فوج کے لئے پینے کا پانی حاصل کرنے کے ذرائع بند کرا دیئے۔ اس صورت میں شاہجہاں نے تین دن تک قلعہ کا دروازہ بند رکھا اور آخرکار اورنگ زیب کی فوج قلعہ میں داخل ہو گئی۔ اورنگ زیب شاہجہاں کے خلاف خون کی ندیاں بہا سکتا تھا لیکن ایسا نہ کر کے شاہجہاں کو محل کے اندر قید کر دیا۔ شہزادی جہاں آرا بہن ہونے کے ناطے اورنگ زیب کو منانے اور اس پر اپنا اثر ڈالنے آئی اور سلطنت کو چاروں بھائیوں میں تقسیم کرنے کی تجویز رکھی، لیکن اورنگ زیب نے جہاں آرا کی اس تجویز کو قطعی تسلیم نہیں کیا۔ جہاں آرا کی بات شاہجہاں کے حق میں جاتی۔

ایک باپ ہونے کے ناطے اسے چاروں لڑکوں کے حق میں ہونا بھی چاہئے تھا اور اگر ایسا ہوتا تو شاید شاہجہاں کو یہ دن دیکھنے نہ پڑتے۔

ادھر غلط مشیروں کے بہکاوے میں آ کر مراد اورنگ زیب کی کھلے عام مخالفت کرنے لگا۔ اورنگ زیب نے مراد کو 233 گھوڑے اور بیس لاکھ روپیہ دے کر اس کے شک کو ختم کر دیا' لیکن خفیہ طریقہ سے معلوم ہوا کہ گدی حاصل کرنے میں مراد اورنگ زیب کو سب سے بڑی رکاوٹ سمجھتا ہے۔ چنانچہ اورنگ زیب نے مراد کو بلوا کر کافی شراب پلائی اور اس کے سارے ہتھیار چھین کر قید خانہ میں ڈال دیا۔ یہاں ہمیں غور کرنا چاہئے کہ اگر اورنگ زیب چاہتا تو دھوکے سے شاہجہاں اور باغی مراد دونوں کو قتل کرا سکتا تھا' اس لئے کہ تمام طاقت اس کے ہاتھ میں آ چکی تھی' لیکن جیسا اوپر بھی بتایا گیا ہے وہ ہمیشہ تحمل اور تدبیر سے کام لیتا تھا۔ گوالیار کے قلعہ میں مراد تین سال تک زندہ رہا اور 4 دسمبر 1661ء کو دو غلاموں نے اسے مار ڈالا۔

5 جون 1658ء کو دارا دہلی پہنچا اور اورنگ زیب کے خلاف دوبارہ فوجی تیاری کرنے لگا۔ اس نے لاہور میں بیس ہزار سپاہیوں کی ایک فوج اکٹھی کی۔ اورنگ زیب بھی دارا کا پیچھا کرتا رہا۔ 23- اکتوبر 1658ء کو دارا سیہوان بھاگ گیا اور وہاں بھی جب اورنگ زیب سے اس کا پیچھا نہیں چھوٹا تو 13 نومبر کو ٹھٹھہ جا پہنچا۔ پھر 16 نومبر کو وہ گجرات کی طرف بھاگا' اور اورنگ زیب نے اپنی فوجیں واپس بلا لیں۔

اسی دوران دارا فوجی تیاری کرنے لگا اور کئی مشہور راجپوت اور دوسری طاقتوں کو اپنا طرفدار بنا لیا۔ کھجوا میں مرزا راجہ جے سنگھ کی مدد سے اورنگ زیب نے جسونت سنگھ کو اپنی طرف ملا لیا۔ کافی تیاری کے ساتھ دارا اور اورنگ زیب کی فوجیں آپس میں ٹکرائیں' فیصلہ حسب سابق ہوا دارا پھر بھاگا اور ایک افغانی سردار نے دھوکے سے دارا' اس کے چھوٹے لڑکے اور اس کی دونوں لڑکیوں کو قید کر کے اورنگ زیب کے ایک عہدیدار بہادر خاں کے سپرد کر دیا' اورنگ زیب نے دارا کی قسمت کے فیصلہ کے لئے اپنے وزیروں سے خفیہ مشورہ کیا۔ برنیئر کے سرپرست دانش مند خاں نے اس کی جان کی حفاظت کی سفارش کی لیکن شائستہ خاں' بہادر خاں اور حرم میں بیٹھی چھوٹی بہن

روشن آرا نے سلطنت کی بھلائی کی خاطر دارا کے قتل کی حمایت کی۔ علمائے اسلام نے بھی دارا کے قتل کی تائید کی۔

اس دوران شجاع نے ایک اور فوج منظم کر لی تھی اور تخت حاصل کرنے کی جانب ایک اور کوشش کرنے کے لئے الٰہ آباد سے آگے تک بڑھ آیا تھا۔ لیکن 5 جنوری 1659ء کو اورنگ زیب کی فوجوں نے اسے کھجوا کے پاس ہرا کر بنگال کی طرف واپس بھگا دیا اور خشکی اور تری پر دو سال تک جنگ کے بعد 12 مئی 1660ء کو اسے وہاں سے بھاگ کر اراکان جا کر پناہ لینے کے لئے مجبور کر دیا گیا۔ یہاں جس برمی راجہ کی مہمانی کے سہارے وہ رہ رہا تھا اسی کے خلاف ہنگامہ کرنے کے الزام میں اس کے اہل و عیال کو قتل کر دیا گیا۔ کچھ لوگوں کے ساتھ وہ جنگل میں بھاگا جہاں ماگھ لوگوں نے اسے مار ڈالا۔

مندرجہ بالا تمام مسائل اور مشکل حالات سے مقابلہ کرنے اور کامیابی حاصل کرنے کے بعد اورنگ زیب کو گدی ملی اس کی حکمرانی کی مدت پچاس سال اور اگر صوبہ داری کے عہد حکومت کو جوڑ دیا جائے تو ساٹھ سال ہوتی ہے۔

## حوالہ جات

1- اورنگ زیب (1618ء تا 1707ء) وارانسی' 1970ء بھومیکا (دیباچہ) صفحہ نمبر 3
2- پنچ محال ضلع میں دوحد ایک بڑا شہر تھا۔
3- جادو ناتھ سرکار' اورنگ زیب (1618ء تا 1707ء) صفحہ نمبر 11
4- ایضاً صفحہ نمبر 19-20
5- کالیکا رنجن قانون گو "داراشکوہ" دوسرا ایڈیشن صفحہ 21-45 اسی کتاب کے مطابق قندھار پر فتح حاصل کرنے کے لئے داراشکوہ جادوگروں اور ماہرین عملیات کو اپنے ساتھ لے گیا۔ اندر گری نامی ایک عامل داراشکوہ سے یہ کہہ کر کافی دولت اینٹھ رہا تھا کہ چالیس موکلوں کی مدد سے وہ قندھار کو برباد کر دے گا۔ ایک مخصوص رات میں وہ داراشکوہ سے دو ویشیا' ایک بھینس' ایک مینڈھا' پانچ عدد مرغ اور روپیہ پیسہ وغیرہ لے کر جادوئی طاقت جگانے کے لئے

کسی پرسکون مقام پر چلا گیا۔ قندھار کا تو کچھ بھی نہیں بگڑا البتہ اندرگری جیسے کتنے ہی بہروپیوں نے داراشکوہ سے کافی دولت اینٹھی۔ (کہنے کو تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ داراشکوہ کو ہندو تنتر منتر میں یقین تھا۔ لیکن اس سے اس کی بے وقوفی جھلکتی ہے۔)

6- جادو ناتھ سرکار ایضاً صفحہ نمبر 24

7- ایضاً ص 25

8- ایضاً ص 28

9- تاریخ شاہ شجاع 73 بی اور 90 اے' انڈیا آفس۔

10- آداب عالمگیری 78 جادو ناتھ سرکار ص 47 سے ماخوذ برنیئر کے مطابق دارا کو شکست دینے کے بعد مراد کو تمام حکومت سپرد کر کے اورنگ زیب نے فقیری اختیار کرنے اور مکہ چلے جانے کا وعدہ کیا تھا۔ جادو ناتھ سرکار ایضاً ص 47

11- جادو ناتھ سرکار' ایضاً ص 47-

دوسرا باب

# اورنگ زیب اور اس کا نظریہ

شاہراہ تاریخ عہد وسطیٰ سے عہد جدید کی طرف مڑتی ہے۔ اسی موڑ پر اورنگ زیب کی عظیم شخصیت ہندوستان کی سبھی سمتوں سے دکھائی دیتی ہے۔ ہندوستان کی تاریخ میں تین بادشاہوں موریہ شہنشاہ اشوک' محمد بن تغلق اور اورنگ زیب کی سلطنت وسیع ترین رہی۔ (1) بہت سے دانشوروں نے مغل سلطنت کے زوال کے لئے اورنگ زیب کو قصور وار ٹھہرایا ہے اور ساتھ ہی ساتھ دور مغلیہ کا سب سے ظالم بادشاہ بھی۔ مغل سلطنت کی بقا کے لئے اسے اپنے بیٹوں کو جس قدر تربیت یافتہ بنانا چاہئے تھا نہیں بنایا اور نہ ہی خاندان کے لوگوں پر کبھی بھروسا کیا۔ اورنگ زیب کی جو تصویر ان دانشوروں نے پیش کی ہے' اسے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ:

1- گدی کے لالچ میں اپنے باپ شاہجہاں کو قید میں ڈال دیا۔

2- وہ اتنا ظالم تھا کہ اپنے بھائی دارا شکوہ کو جان سے مار دیا۔

3- اپنی سلطنت کو اتنا وسیع کیا کہ اس کا زوال یقینی ہو گیا' یعنی سلطنت کو وسیع کرنا مناسب نہیں تھا۔

4- وہ ایک ناعاقبت اندیش بادشاہ تھا کیونکہ کتنے ہی سال اس نے دکن کی بغاوتوں کو دبانے میں برباد کئے اور ناکام رہا۔

5- جاٹ' سکھ اور مرہٹوں کی بغاوتوں کو تو وہ ختم کر ہی نہیں سکا۔ دکن کے مسلمان اس کے ظلم سے تنگ آ کر مرہٹوں سے مل گئے۔

6- ہندوؤں پر اس نے کبھی بھروسہ نہیں کیا اور اہم عہدوں پر صرف مسلمانوں کا تقرر کیا۔

7- ذاتی مقصد بر آری کے لئے وہ شیعوں کا بھی دشمن بن گیا۔

8- مذہبی نظریہ کے تحت اس نے بے شمار ہندوؤں کو جبراً" مسلمان بنایا۔

9- اس کے عہد میں سب سے زیادہ ہندو مارے گئے۔

10- ہندوستان کے سبھی مشہور مندروں کو نہ صرف لوٹ کر برباد کیا بلکہ بہت سے مندروں کو توڑ کر ان پر مسجدیں بنا دیں۔

11- اس کے زمانہ میں ماتحت حکام کافی پریشان رہے۔

12- ہندوؤں پر اس نے جزیہ لگایا اور نہ دینے والے جبراً" مسلمان بنا دیئے گئے۔

اورنگ زیب کی شخصیت میں بتائی گئی مندرجہ بالا خرابیوں پر غور کریں' اس سے پہلے ان برائیوں پر تنقیدی نظر ڈالنا ضروری لگتا ہے۔ کسی بھی حکمراں یا عہد کا ادھورا مطالعہ کرنا جانب دارانہ مطالعہ سے زیادہ خطرناک ہوتا ہے۔ تاریخ کا صحیح مطالعہ وسعت نظری اور غیر جانبدارانہ ڈھنگ سے کرنا انصاف پر مبنی ہوتا ہے۔

ہندوستان کی مشہور مگدھ سلطنت کا حکمراں . بمسار بدھ مذہب سے اتنا متاثر تھا کہ حکمرانی کا اس کا شوق ہی ختم ہو گیا۔ گوتم بدھ کے جمہوری خیالات سے وہ کافی متاثر تھا۔ اس کا بیٹا اجات شترو اپنے باپ کے اس خیال سے اتنا ناراض ہوا کہ . بمسار کو جان سے مار کر وہ راجگیر میں مگدھ سلطنت کا حکمراں بن بیٹھا۔ (2)

اپنے ایک بھائی کو مارنے پر اورنگ زیب کو ظالم کہا گیا' لیکن بودھ ذرائع کے (3) مطابق موریہ شہنشاہ (اشوک) نے اپنے 99 بھائیوں کو مار کر گدی حاصل کی۔ سوواں اور سب سے چھوٹا بھائی تس کو پہلے تو چھوڑ دیا گیا اور بعد میں حکومت پر قبضہ کرنے کا الزام (4) لگا کر اسے بھی مروا دیا۔ (5) کلنگ کی لڑائی میں اس نے ایک لاکھ آدمیوں کو مارا اور ڈیڑھ لاکھ آدمیوں کو قیدی بنایا۔ "اسو کاودان" کے مطابق اشوک نے بدھ مٹھوں میں رہنے والے سبھی مذہبی پیشواؤں کے قتل کا حکم دیا۔ کیونکہ وہ سب تارک مذہب تھے۔ (6) ایک بار "حرم سرا" کی عورتوں نے اسے بدصورت بتایا تو پانچ سو عورتوں کو زندہ جلوا دیا اور وہ "چانڈ اشوک" یعنی ظالم اشوک کہلایا۔ (7) اس نے ایک ایسا مقام مخصوص کیا اور ایسے آلات اور افراد کا تعین کیا جن کا کام بے قصور لوگوں کو

پکڑ کر سخت ایذائیں پہنچاتا تھا۔ ان جہنم نما مقامات کی دیکھ بھال خود کیا کرتا تھا۔ (8) ایک سات سال کے بھکشو نے (9) اشوک کو بودھ بنایا اور اسی بھکشو کے کہنے پر اس نے بدھ مذہب کی مخالفت کرنے والے برہمنوں کو قتل کرا دیا۔ (10)

مندرجہ بالا کارناموں کے باوجود دانشوروں نے اشوک کو امن پسند اور عظیم شہنشاہ کے خطابات سے نوازا ہے۔ تارا ناتھ کے خیالات کو تسلیم کرتے ہوئے رومیلا تھاپر بتاتی ہیں (11) کہ کتنے ہی سال اشوک نے آرام طلبی کی زندگی گزارے' اور دھما شوک (مذہبی) چانڈ اشوک (خونریز) کے علاوہ کاما شوک (نفس پرست) بھی کہلایا۔

بودھ ماخذ میں بیان کردہ مندرجہ بالا باتوں کو اشوک نوازوں نے من گھڑت اور پران میں ملنے والی کہانیوں کے مانند بتایا لیکن یہاں سوال یہ اٹھتا ہے کہ اشوک کی حمایت میں جس قدر باتوں کی معلومات اس کے کتبوں سے ہوتی ہیں' وہ سب درست ہیں' یہ کس طرح سمجھ لیا جائے؟

موریہ سلطنت کے برہمن سپہ سالار پشیہ مترشنگ نے آخری موریہ بادشاہ ورہ درتھ کو جان سے مار کر شنگ خاندان کی بنیاد ڈالی۔ برہمن مذہب کی ترقی کے لئے نہ صرف اس نے بہت سی بدھ عبادت گاہوں کو برباد یا بے شمار بودھوں کو قتل کیا' بلکہ ایک فرمان جاری کر دیا (جس کی رو سے) جو کوئی اسے ایک بدھ بھکشو کا سر کاٹ کر پیش کرتا اسے سو دینار کا انعام دیا جاتا۔ (12)

کسی بھی حکمراں کا پہلا فرض سلطنت کو وسیع کرنا ہوتا ہے اور یوں تو چھوٹی سے چھوٹی سلطنت بھی بڑی سلطنتوں کی طرح برباد ہو جاتی ہے۔

جاٹ' سکھ' مرہٹوں اور راجپوتوں کی بغاوتوں کی بنیاد پر اورنگ زیب کو انتظام حکومت کے معاملہ میں اس کی انتظامی کمزوری یا اسے خارج از عقل بادشاہ کہنا مناسب نہیں لگتا کیونکہ پہلے کے واقعات اور الجھنوں پر دھیان نہ دے کر موجودہ ہندوستان ہی پر دھیان دینے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ آسام' پنجاب' نکسلواد' گورکھا لینڈ وغیرہ مسائل سے متعلق گرم ہوائیں چلتی رہی ہیں اور آج بھی چل رہی ہیں۔ ان مسئلوں کے لئے محض راجہ' وزیر' وزیراعظم یا سرکار کو مورد الزام ٹھہرانے سے پہلے متنازعہ

اسباب پر کافی گہرائی سے سوچنے اور غور کرنے کے بعد ہی ہم کسی نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں۔

اورنگ زیب کی مخالفت کرنے والے مورخین نے یہ جو کہا ہے کہ اس نے اپنے بیٹوں اور خاندان کے دوسرے لوگوں پر بھروسا نہیں کیا تو کیا یہ لوگ بھی ہندو تھے۔ دکن سے متعلق حکمت عملی دراصل اورنگ زیب کی توسیع پسندی کو ظاہر کرتی ہے نہ کہ زوال پذیری کو۔ زیادہ تر مغل بادشاہوں کو ہم گدی کے آس پاس ہی منڈلاتا ہوا پاتے ہیں جبکہ اورنگ زیب بیماری کی حالت میں بھی اپنی صوبائی سالمیت کے لئے دوڑتا رہا' (13) دکن میں ہو رہی بغاوتوں کو دبانے میں ناکام رہنے کے باوجود وہ جنوبی ہند کو آزادی دینے کے حق میں نہیں تھا۔ وہ چاہتا تو دکن کے باغیوں کو خراج دینے پر راضی کر کے انہیں دوسرے بادشاہوں کی طرح خودمختار بنا سکتا تھا۔ لیکن دکن کو اس نے ہمیشہ کل ہندوستان کا ایک حصہ سمجھا اور یہ بات یقیناً اس کے عظیم مقصد اور سوچ کی مظہر ہے۔ کیونکہ پہلے کے بہت سے حکمرانوں کو ہم نے ایسا پایا ہے کہ انہوں نے سارے ہندوستان کو ایک ملک اور تمام ہندوؤں کو اپنا بھائی بندھو سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ اپنی چھوٹی چھوٹی مملکتوں کے مفاد اور عوام کا استحصال کرنے میں دلچسپی لی۔ جہاں تک شیعہ مخالف ہونے کا سوال ہے وہ شیعہ مخالف' باپ مخالف یا بھائی مخالف نہیں بلکہ گدی پسند تھا اور گدی کے لئے کوئی بھی چال سیاست کے لحاظ سے غلط نہیں ہوتی۔ ویسے شیعوں کے حق میں اس کو خاص ہمدردی تھی' جس کا علم اس کے وصیت نامہ سے اس طرح ہوتا ہے: (14) "جب میں مرجاؤں تو میری سی ہوئی ٹوپیوں کی قیمت میں سے چار روپیہ دو آنہ نوکرانی بیگا کے پاس ہیں اسی پیسہ سے میرے کفن کا کپڑا خریدا جائے۔ (15) میرے اپنے خرچ کی تھیلی میں قرآن نقل کرنے کی محنت سے حاصل ہوئے تین سو پچاس روپئے ہیں' چونکہ قرآن کی نقل کے ذریعہ کمایا ہوا پیسہ شیعہ فرقہ کے نزدیک ناجائز سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے اس سے کفن نہیں خریدا جائے اور نہ ہی دوسری ضرورتوں پر خرچ کیا جائے۔" جس افسر کی آخری جانچ کے بعد اورنگ زیب کھانا کھاتا' اس کا نام نعمت خان عالی تھا' اور وہ شیعہ مسلمان تھا۔ اس شیعہ

مسلمان کو اورنگ زیب اتنا چاہتا تھا کہ ایک بار ظفر خاں کے بیٹے کامگار خاں نے نعمت خان عالی کے خلاف یہ کہتے ہوئے شکایت کی کہ اس نے اسے (کامگار خاں) اور اس کی بیوی کو "دو زنانوں کا ملن ہوا" لکھ کر کھلے عام کافی شرمندہ کیا۔ اس کے لئے اس نے اورنگ زیب سے نعمت خاں عالی کو سخت سزا دینے کی جب درخواست کی' تو اورنگ زیب نے لکھا "اسے سزا دینے سے تمہاری اور بے عزتی ہو گی۔ یہ سیدھا سادہ خاندانی خدمت گزار لوگوں میں بے عزت کرنے میں مجھے بھی شامل کئے بغیر نہیں چھوڑتا' اور پہلے بھی مذاق اڑانے سے نہیں چوکا۔ میں نے اس کا انعام بڑھا دیا ہے تاکہ پھر وہ ایسا نہ کرے' لیکن اب بھی مجھے اس کی امید نہیں لگتی کہ وہ میرا مذاق اڑانا کم کر دے گا۔ اس کی زبان یا اس کا گلا اس بات کے لئے کاٹنا ممکن نہیں ہے۔"

مندروں کو لوٹنے کا کام مسلمانوں سے زیادہ ہندو حکمرانوں نے کیا ہے۔ کسی بھی مسلمان حکمراں کے عہد حکومت میں مندروں کو لوٹنے والا محکمہ قائم تھا' اس سے متعلق کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ لیکن بارہویں صدی میں کشمیر کے ہرش نامی حکمراں نے "مندر لوٹ" محکمہ ہی قائم کر دیا تھا جس کا کام مندروں کو لوٹنا تھا۔ (16) جس قدر مال و دولت مندروں کو لوٹ کر حاصل ہوتی اس میں سے آدھا انعام بطور' وہ لٹیرے سپاہیوں میں تقسیم کر کے باقی راجہ خود لے لیتا۔ اقتصادی مسائل کو سلجھانے کے لئے مندروں کی کل جائداد لوٹنے کی عادت مسلسل جڑ پکڑتی گئی۔ بھگتوں کے ذریعہ سونپی جانے والی املاک کے علاوہ اس نے دیوتاؤں کی دھات کی بنی ہوئی مورتیوں کو بھی مندر سے نکلوانے کے لئے اودے راج کو "دیوو پتانن نایک" بنایا' (17) دیوتاؤں کی مورتیوں کو لوٹنے سے پہلے اودے راج ننگے بھکشوؤں کے ہاتھ سے ان پر پاخانہ اور پیشاب چھڑکواتا تھا۔ مورتیوں کے پیروں میں رسی باندھ کر انہیں سڑک پر گھسیٹا جاتا تھا۔ (18) مملکت کے کسی گاؤں' قصبہ یا شہر میں ایسا ایک بھی مندر نہیں بچا جس میں دیو مورتی نہ توڑی گئی ہو۔ شری رن سوامی اور شری مارتنڈ دیو کی مورتیوں کے بچ جانے کا ذکر کلہن نے کیا ہے۔ (19) بھگوان بدھ کی بھی دو مورتیاں بچ گئیں۔ دیو مندروں کے پوجا وغیرہ کے انتظام کے سلسلے میں دیئے گئے گاؤں کو بھی ہرش نے اپنے تحت میں لے لیا۔ (20)

پرمار حکمراں سوبھٹ ورمن (1193-1230ء) نے گجرات پر حملہ کر کے ڈبھوئی اور کھمبات کے کتنے ہی جین مندروں کو لوٹا تھا۔ (21) ہزاروں خاندانوں کو لوٹ کر دولت حاصل کرنے کے مقابلے کسی مندر کو لوٹ کر دولت حاصل کرنا کئی زاویوں سے حکمرانوں کو بہتر لگا۔ کیونکہ مندر میں جمع شدہ لامحدود دولت بدعنوانی کا اصل باعث رہی ہے۔

حکومت کے ملازمین کے بیچ پھیلی بدعملی اور رشوت کم کرنا' عمال کے لئے تکلیف کا باعث ہو سکتا ہے عام لوگوں کے لئے نہیں۔

اس نے (یعنی اورنگ زیب نے) متھرا اور بنارس کے مندروں کو اگر نیست و نابود کروایا تو گول کنڈہ کی مسجد کو بھی برباد کیا کیونکہ حکومت کے خلاف حرکات و سکنات ان تینوں مقامات پر موجود تھے۔ بنارس کے کاشی وشو ناتھ مندر کو توڑنے اور اس پر مسجد بنانے کا الزام اورنگ زیب پر لگایا جاتا ہے جس کا ٹھوس ثبوت نہیں ملتا۔

اب رہا یہ سوال کہ مغل سلطنت کے زوال کے لئے اورنگ زیب کتنا ذمہ دار تھا' تو کسی بھی سلطنت کے زوال یا عروج کے لئے کسی ایک آدمی کا ہاتھ ہی کام نہیں کرتا۔ زوال یا عروج کے صحیح اسباب کو معلوم کرنے کے لئے اس زمانہ کی اقتصادی' سائنسی' سماجی' سیاسی' مذہبی اور تہذیبی کیفیات پر غور کرنا ضروری ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا یہی چیزیں عروج یا زوال کی بنیاد ہوتی ہیں نہ کہ صرف ایک فر[illegible] پھر مغل [illegible]لطنت کے زوال کی بات اسی صورت میں درست ہوتی جب [illegible] تخت شاہی پر کوئی دوسرا ملک گیر طاقت رکھنے والا ہندوستانی قابض ہو جاتا۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ مغلوں کے بعد غیر ملکی طاقت انگریزوں کا ہندوستان پر قبضہ ہوا۔ چنانچہ اس صورت میں "مغل سلطنت کا زوال" کہنے کے مقابلہ میں اگر ہم اسے ہندوستانی سلطنت کا زوال کہیں تو زیادہ منصفانہ بات ہو گی۔

اورنگ زیب کا زمانہ حکومت تقریباً پچاس سال (1658ء تا 1707ء) کا رہا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مذہبی اعتبار سے وہ ایک کٹر مسلمان تھا لیکن وہ ایک حکمران بھی تھا۔ (22) اس حقیقت کو وہ بھول نہیں سکتا تھا کہ بڑی آبادی ہندوؤں کی تھی جو اپنے

مذہب اور عقیدہ کے لحاظ سے پکے تھے۔ تلوار کے ذریعہ ان کے دل و دماغ پر اسلام کا اثر ڈالنا ممکن نہیں تھا۔ اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ بہت سے ہندوؤں کو اس نے مسلمان بنا بھی دیا تو کس لئے؟ نہ تو ان پر اعتماد کرنا ممکن تھا' اور ہندوؤں کی مخالفت کا مسئلہ الگ تھا۔ ایسا کوئی بھی اصول جس کی وجہ سے ہندو رعایا اور طاقتور ہندو راجہ اور زمیندار مخالف ہو جائیں تو اورنگ زیب کی ناکامی یقینی تھی' اور اورنگ زیب اس نکتہ سے اچھی طرح باخبر تھا۔ (23)

1659ء میں اس نے سکوں پر کلمہ کھدوانا بند کر دیا۔ (24) اس کا خیال تھا کہ جب سکے ہندو اور مسلمان دونوں کے ذریعہ استعمال کئے جاتے ہیں تو اس صورت میں سکوں کی بناوٹ عمومی ڈھنگ کی ہونی چاہئے۔ (25)

شاہجہاں نے شراب بنانے اور اس کے فروخت کئے جانے کو بند کرنے کا حکم جاری کیا' لیکن اس حکم پر عمل نہیں ہوا۔ اورنگ زیب اس سے واقف تھا۔ شراب پر کنٹرول کے لئے اس نے ایک نیا محکمہ قائم کیا۔ (26) پکڑے جانے پر شراب فروخت کرنے والے کو سخت سزا دی جاتی۔ (27) شراب نوشی کی وجہ سے ایک راجپوت منصب دار کو سزا کے طور پر تبادلہ کر دیا گیا۔ ایک مفتی کو سزا دی گئی۔ (28) شراب پینے کی وجہ سے 6- مئی 1702ء کو راجہ مان سنگھ راٹھور اور دوسرے عہدیداروں کے عہدے گھٹا دیئے گئے۔ (29) شراب نوشی کی حوصلہ افزائی کے سبب دیوان حافظ کے نسخے ضبط کر لئے گئے (30) یورپیوں کو شراب کے استعمال کی اجازت تھی مگر ان کے مکان شہر سے باہر رکھے گئے تھے۔ (31) منوچی کے مطابق قاضی القضاۃ جسے اورنگ زیب بے قصور سمجھتا تھا وہ بھی شراب پیتا تھا۔ (32)

طوائفوں اور رقاصاؤں کو شادی کرنے یا سلطنت سے نکل جانے کا حکم دیا گیا لیکن اس حکم پر پوری طرح عمل نہیں ہوا۔ (33)

ہندو بیویوں کو مرنے والے شوہروں کے ساتھ بغیر اپنی مرضی کے ستی کئے جانے پر پابندی جاری رہی۔ (34) بھنگ کی کاشت' فروخت اور کھلم کھلا استعمال پر پابندی لگا دی گئی۔ (35) قمار بازی' بند تھی' (36) محرم دکھ اور سوگ کے ماحول سے متعلق تھا لیکن

لوگ اسے خوشی کی شکل میں منانے لگے تھے۔ (37) اس لئے 1664ء میں محرم کی تقریبات پر پابندی لگا دی گئی۔ 1700ء میں محرم منانے کی وجہ سے احمد آباد کے حاکم کو تین ہزار پانچ سو کے منصب سے ہٹا کر تین ہزار کے منصب پر کر دیا گیا۔ (38)

اسے ہم ناروا کہہ سکتے ہیں لیکن یہ تاریخی حقیقت ہے کہ گانا' بجانا یا رقص اور مذہب میں طرح طرح کی تبدیلیوں سے متاثرہ ادب کی تخلیق بڑے پیمانہ پر ہندوستان میں اس زمانہ میں ہوتی ہے جب شہر' بیوپار' بیوپاری اور مرکزی طاقت وغیرہ کی حالت خراب ہو جاتی ہے' یعنی افراتفری کے زمانہ میں۔ تاریخی حقیقت یہ بھی ہے کہ مغل دور میں مسلم یا غیر مسلم پر دھیان دیئے بغیر فنکاروں کو شاہی سرپرستی حاصل ہوئی اور مشہور جہاں عمارتوں جیسے تاج محل کی تعمیر بھی ہوئی۔ غور سے دیکھنے پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عوام کا دھیان اصل مسئلوں سے ہٹانے اور بھیڑ اکٹھا کرنے میں ناچ گانے کی افادیت ہو' لیکن آج بھی بڑے بڑے عالم یا سائنس دانوں کو جو لطف یا خوشی کسی نئی تلاش یا تحقیق سے ہوتی ہے وہ سینما' ٹیلی ویژن یا ناچ گانا دیکھ کر نہیں ہوتی۔

تخت نشینی کے بعد گیارہویں سال میں اورنگ زیب نے گلوکاروں کو دربار میں ناچنے گانے سے منع کیا کیونکہ اس کے سبب اورنگ زیب کو بحیثیت بشر یکسوئی کا فقدان اور اہل کاروں کے کام کی رفتار میں کمی کا احساس ہوا جو عام زاویہ نگاہ سے غلط ہو سکتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ بادشاہ کی نظر بھی تمام درباریوں کے مانند ہو۔ شری جادو ناتھ سرکار (39) نے ناچ گانے سے اورنگ زیب کی دربار میں لگائی گئی پابندیوں کو اس طرح لکھا ہے۔ جیسے اورنگ زیب خشک مزاجی اور اسی قسم کے خیالات رکھتا تھا جب کہ حقیقت یہ تھی کہ دربار کے باہر دنیا بھر کے ناچنے اور گانے والے موجود تھے۔

پیروں' ولیوں کے گانے (قوالی وغیرہ) کے پروگراموں کو غیر شرعی (ناجائز) قرار دیا گیا (40) لیکن یہ لوگ باز نہیں آئے۔ (41) احمد آباد کے مشہور صوفی یحییٰ چشتی نے اورنگ زیب کے اس حکم کی مخالفت کی۔ (42) شیخ کی مجلس سماع پر جب محتسب مرزا باقر نے پابندی لگانی چاہی تو شیخ اور ان کے مریدوں نے اس کی مخالفت کی۔ جب محتسب نے شیخ پر طاقت کا استعمال کرنا چاہا (43) اور یہ اطلاع اورنگ زیب کو ملی تو اس نے

محتسب کو حکم دیا کہ شیخ سے کچھ نہ کہا جائے۔ ایک عالم دین نے گانے کی مخالفت کرتے ہوئے اورنگ زیب سے کہا کہ اولیا کے مزاروں پر ہونے والے گانے بجانے پر فوراً پابندی لگائی جانی چاہئے کیونکہ اس گانے بجانے کی وجہ سے مرحوم اولیا کی ہڈیاں قبر میں بے چین ہوتی ہیں اور قبر سے نکل بھاگنا چاہتی ہیں۔ (44) گانے بجانے پر پابندی لگانے کے حکم پر پوری طرح عمل نہیں ہوا۔ ایک عالم کو سڑک پر ہونے والے گانے بجانے کو خود روکنا پڑا کیونکہ محتسب نے کوئی کاروائی نہیں کی۔ (45)

ستار بجانے کا اورنگ زیب خود ماہر تھا (46) اور اگر دربار میں ستار بجا کر درباریوں کی تالیوں کی گونج سن کر خوش ہوتا تب بھی اسے برا بادشاہ ہی کہا جاتا۔ اس کے برخلاف دوسرے لوگوں کے دربار میں ناچنے گانے پر پابندی عائد کی گئی تب بھی ہم اسے سخت بادشاہ کہیں کچھ منصفانہ بات نہیں لگتی۔

دربار میں ناچنے گانے والوں پر پابندی لگانے کی وجہ سے فن سے لگاؤ رکھنے والے لوگوں نے اس وقت اورنگ زیب کا مذاق اڑایا (47) جب وہ جمعہ کے دن مسجد جا رہا تھا۔ راستہ میں ایک ہزار گویے اکٹھے ہوئے جن کے ساتھ سجے ہوئے تقریباً 20 جنازے تھے' اور سارے گویے اپنی تکلیف کا اظہار کر کے زور زور سے روتے چلاتے ہوئے جا رہے تھے۔ اورنگ زیب نے ان لوگوں کے واویلا کو دور سے ہی سنا اور دیکھا' وجہ معلوم کرنے کے لئے اپنے آدمیوں کو بھیجا۔ گویوں نے کہا۔ "اپنے حکم کے ذریعہ بادشاہ نے علم موسیقی کا خاتمہ کر دیا ہے۔ ہم لوگ اسے قبر میں دفنانے کے لئے لے جا رہے ہیں۔" (48) گویوں کے اس جواب سے اورنگ زیب کا غصہ سے بھڑک اٹھنا عین ممکن تھا' لیکن اس نے غصہ کا قطعی اظہار نہ کر کے بڑے پرمذاق لہجہ میں جواب دیا۔ "اسے اچھی طرح اور گہرا دفن کرنا۔" (49)

اورنگ زیب کے اس جواب کو ایک مخصوص نظریہ رکھنے والے مورخین نے اس کے خلاف بڑی اہمیت دینے کی کوشش کی ہے' جب کہ بات صرف اتنی ہے کہ گانے بجانے پر پابندی لگانے کو خود موسیقاروں نے بالکل سادہ ڈھنگ سے محسوس کیا۔ اسی لئے تو انہوں نے جنازہ نکالنے کی بات کہی اور اورنگ زیب نے جس انداز میں

جواب دیا' اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے کسی قسم کی توہین محسوس نہیں کی اور نہ ہی ناراض ہوا۔ اس واقعہ کو ایک مزاحیہ قصہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ہندوستانی فن موسیقی پر جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے' جتنے وسیع اور اعلیٰ پیمانہ پر اورنگ زیب کے زمانہ میں کام ہوا اتنا پہلے کبھی نہیں ہوا۔ فن موسیقی پر کچھ کتابوں کے علاوہ خصوصی طور پر لکھی گئی ہندوستانی زبان کی لغت "تحفتہ الہند" جس کا قلمی نسخہ خدا بخش لائبریری میں موجود ہے' کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے جسے بہت زمانہ پہلے مشہور دانشور سر ولیم جونس نے متعارف کرایا تھا لیکن بعد کے دانشوروں نے اس کتاب کو مسلسل بھلانے اور نظرانداز کرنے کی کوشش کی ہے۔

ہندوستانی زبان سیکھنے اور سکھانے میں اس کو اتنی دلچسپی تھی کہ اس نے یہ لغت تیار کرائی جس کے ذریعہ فارسی جاننے والا ہندی زبان کو آسانی سے سیکھ سکے ہندی اور سنسکرت شاعری اور ان سے متعلق قاعدوں اور ضابطوں کو عام کرنے کے لئے اس نے ایک قابل ذکر کتاب تصنیف کرائی۔ اس کے قلمی نسخے بھی خدا بخش پٹنہ میں دستیاب ہیں۔

اکبر کے ذریعہ شروع کی ہوئی رسم سالگرہ کو اورنگ زیب نے بند کرا دیا اس لئے کہ چھوٹے سردار اس کی وجہ سے کافی زیر بار ہوتے تھے۔ (50) آگے چل کر رسیک داس نامی ایک اعلیٰ عہدیدار کو غریب کسانوں کی طرف دھیان دینے کا حکم دیا تاکہ مقامی حکام ان پر زیادتی نہ کریں۔ (51)

بڑے پیمانے پر نئی مسجدوں کی تعمیر نہ کر کے اس نے شکستہ اور پرانی مسجدوں کی مرمت اور درستی کرائی۔ ان مسجدوں کے اماموں' مؤذنوں اور خطیبوں کو خزانہ سے مشاہرہ دیا جاتا تھا۔ (52) ستارا کے قلعہ پر دھاوا بولنے والوں میں سے 13 آدمی پکڑے گئے جن میں ہندو اور مسلمان دونوں تھے۔ دربار کے قاضی اکرم سے ان مجرموں کو سزا دینے کے بارے میں پوچھا گیا تو اس نے ہندوؤں کو مسلمان بنا دینے اور مسلمان مجرموں کو تین سال کی قید تجویز کی۔ قاضی اکرم کے اس فیصلہ کو اورنگ زیب نے غلط بتایا اور قاضی اور مفتیوں کو شریعت کے مطابق دوبارہ فیصلہ سنانے کا حکم دیا۔ ان نئے

منصفوں نے ہندو اور مسلمان دونوں کے لئے سزائے موت کا فیصلہ سنایا اور اسی فیصلہ کو اورنگ زیب نے بھی منظوری دی۔ (53) اورنگ زیب نے ہمیشہ اولیت اسی بات کو دی کہ ایک جیسی غلطی کے لئے مسلم اور غیر مسلم کے درمیان سزا میں کوئی امتیاز نہ برتا جائے۔

مہرالنسا کی ماں اورنگ آبادی کا انتقال طاعون کی خطرناک بیماری میں مبتلا ہو کر 1688ء کو ہو گیا۔ ادے پوری جو اورنگ زیب کی ضعیفی کے وقت میں اس کی رفیق اور اس کے عزیز اور لاڈلے بیٹے کام بخش کی ماں تھی، حرم میں اس وقت آئی جب اورنگ زیب تخت نشین ہوا۔ سر جادو ناتھ سرکار کی رائے میں (54) وہ داراشکوہ کی ایک سرکیسین لونڈی تھی اور اسے مال غنیمت میں ہاتھ آئی تھی۔ ماثر عالمگیری نے اسے "بائی" کہا ہے اور "بائی" لفظ کا استعمال صرف ہندو عورتوں کے لئے ہوتا تھا۔ (55) کچھ دوسرے دانشوروں نے اسے کشمیری عورت بتایا ہے۔ (56) ان حقائق کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک ہندو عورت تھی اورنگ زیب کی بیوی! اور' اورنگ زیب کٹر مسلمان تھا اور مغلوں میں ہندو کو مسلمان بنا کر شادی کا دستور تھا۔

مرہٹوں پر فتح پانے کے بعد اورنگ زیب کے ایک مقرر کردہ افسر محرم خاں نے غیر مسلموں کو غیر معتبر اور دشمن بتاتے ہوئے انہیں اعلیٰ عہدوں سے ہٹا دینے کی درخواست اورنگ زیب کو بھیجی۔ اورنگ زیب نے جواب دیا "حکومت کے امور کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اگر تمہارا' مشورہ قبول کرتے ہوئے اس پر عمل پیرا ہوا جائے تو میرے لئے یہ فرض ہو جائے گا کہ میں تمام ہندو راجاؤں اور ان کے ماتحتوں کو جڑ سے اکھاڑ پھینکوں' جو میں نہیں کر سکتا۔ اہل افسران کو عہدے سے معزول کرنے کی حمایت سمجھ دار لوگ کبھی نہیں کرتے۔" (57)

جنوبی ہندوستان میں واقع برہم پوری میں تعینات ایک افسر میر حسن نے اورنگ زیب کو اس کے برہم پوری پہنچنے سے پہلے لکھا۔ "اسلام پوری کا قلعہ کمزور ہے اور آپ عنقریب وہاں پہنچنے والے ہیں۔ قلعہ مرمت چاہتا ہے۔ اس سلسلے میں آپ کا کیا حکم ہے؟" اورنگ زیب نے جواب دیا۔ "اسلام پوری" لفظ لکھ کر تم نے مناسب

نہیں کیا۔ اس کا پرانا نام برہم پوری تھا' تمہیں وہی لکھنا چاہئے تھا۔ جسم کا قلعہ تو اس سے بھی زیادہ کمزور ہے اس کا بھی کچھ علاج سوچا؟" (58)

مذہبی قدم اس نے جو بھی اٹھایا اس سے اس کا مقصد گدی کا استحکام تھا۔ اپنے باپ شاہجہاں کو قید کرنا اور اپنے بھائی دارا کے قتل کے معاملوں میں اسلامی رہنماؤں کو اپنے حق میں ہموار کرنا اس وقت اورنگ زیب کے لئے بہت ضروری تھا' اس لئے کہ وہ بادشاہ بننا چاہتا تھا۔ دربار کا قاضی القضاۃ باپ کی حیات میں اس کے بادشاہ بن بیٹھنے کو قانونی طور پر درست سمجھنے اور اس کا اعلان کرنے کو تیار نہیں تھا۔ گجرات کا قاضی عبدالوہاب اورنگ زیب سے مل گیا۔ اور جملہ قاضیوں کو یہ کہہ کر خاموش ہونے پر مجبور کر دیا کہ شاہجہاں کی صحت چونکہ بہت زیادہ گر گئی ہے اس لئے مملکت پر حکومت کرنے کے لئے اورنگ زیب کے نام سے خطبہ پڑھا جانا اسلامی قانون شریعت کے لحاظ سے جائز ہے۔ (59) لہٰذا اورنگ زیب بادشاہ اور عبدالوہاب قاضی القضاۃ بنے۔

اپنی حکومت کے ابتدائی زمانہ میں ہی اورنگ زیب نے شریعت کے حکم کے مطابق ہندوؤں' یہودیوں اور عیسائیوں کے مندروں اور گرجا گھروں کا احترام کیا' اس نے ایک قانون بنایا کہ کوئی پرانا مندر منہدم یا مسمار نہ کیا جائے نئے مندروں کی تعمیر پر تو اس نے پابندی لگائی لیکن پرانے مندروں کی مرمت کی نہ صرف اجازت ہی دی بلکہ انہیں اس مقصد کے لئے مالی امداد بھی دی۔ (60)

مندروں کی نسبت اورنگ زیب کا یہ اصول کوئی نیا نہیں تھا۔ شاہجہاں کے زمانہ میں جب وہ گجرات کا صوبہ دار تھا تو مندروں کو نہیں بلکہ مورتیوں کو توڑنے یا مندروں کو بند کرنے کا حکم دیا تھا' صرف اس وجہ سے کہ ان مندروں میں مرکز سے بغاوت کرنے والے عناصر ہمیشہ جمع رہتے تھے۔ جب اورنگ زیب بادشاہ بنا تو اس نے دیکھا کہ اس کے باپ کے زمانہ میں جن مندروں کو بند کرنے کا حکم دیا گیا تھا وہ دوبارہ کھول لئے گئے ہیں اور ان میں مورتیاں نصب کر دی گئی ہیں۔ شاہی حکم کے خلاف ورزی پر اس کا غضب ناک ہونا فطری تھا' چنانچہ 1665ء میں مندروں کو برباد کرنے کا فرمان جاری کیا۔ سومناتھ کے مشہور مندر کو توڑنے کا حکم' اس کے اپنے دور حکومت کے

ابتدائی زمانہ میں ہی، مسلم مذہبی رہنماؤں کو خوش کرنے اور نظم و نسق کی کامیابی کے لئے تھا۔

اس طرح یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ گدی کے استحکام کے لئے مندر ہو یا مسجد، جہاں بھی مرکز سے باغی عناصر دکھائی دیئے یا چوری چھپے جمع کئے ہوئے کثیر مال و دولت کا پتہ چلا، اس صورت میں اسلام ہو یا کوئی دوسرا مذہب، رکاوٹ نہیں بننے دیا۔ مذہبی مقامات کے تقدس اور پرامن ماحول قائم رکھنے کے لئے اورنگ زیب نے مندروں کی طرح مسجدوں پر بھی کڑی نظر رکھی۔

بی۔ این۔ پانڈے (61) کے بقول اس کی حکومت کی پالیسی تھی کہ اس نے ہندو مندروں اور مٹھوں کے لئے وظیفے مقرر کئے (62) الٰہ آباد میں واقع سومیشور ناتھ مہادیو کے مندر، بنارس میں کاشی وشو ناتھ کے مندر، چترکوٹ کے بالاجی مندر، گوہاٹی میں واقع اومانند مندر، شترونجی میں جین مندر اور شمالی ہند میں واقع بے شمار مندروں اور گرودواروں کے لئے اورنگ زیب نے جاگیریں وقف کیں۔ (63)

بنارس کے کاشی وشو ناتھ مندر کو توڑنے کا الزام اورنگ زیب کے سر ڈالا گیا، لیکن اب تک اس کا ایک بھی معاصر ثبوت نہیں ملا ہے، جس کی رو سے اورنگ زیب کے ذریعہ اس مندر کا توڑا جانا ثابت کیا جا سکے۔ جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے کہ ہندو راجاؤں اور بادشاہوں کے ہاتھوں کتنے ہی مندر تباہ و برباد کئے گئے لیکن ان پر کوئی خاص نکتہ چینی نہیں کی گئی۔ ایک اہم سوال یہ ہے کہ صرف بنارس اور متھرا وغیرہ میں ہی اس کے زمانہ میں مندروں کو تباہ کرنے کی معلومات سامنے آتی ہیں۔ آخر کیوں؟ کیا ہندوستان کے دوسرے حصوں میں بڑے بڑے مندر نہیں تھے؟ جنوبی ہندوستان بڑے اور اہم مندروں کے لئے آج بھی دنیا بھر میں مشہور ہے! دوسرا سوال یہ بھی قابل غور ہے کہ اگر اورنگ زیب مذہب کے معاملہ میں سخت اور کٹر مسلمان ہونے کی وجہ سے تمام مذہبی اور سماجی معاملوں کو اسلامی شریعت کے مطابق ہی انجام دیتا تھا تو کیا مندر توڑ کر اس کی جگہ مسجد تعمیر کرنے کی شریعت اجازت دیتی ہے؟ شریعت نے تو واضح الفاظ میں اس فعل کی ممانعت کرتے ہوئے دوسرے کی زمین یا کسی بھی مذہبی جگہ

کو چھین کر یا قبضہ کر کے اس پر مسجد تعمیر کرنے کو اسلام کے منافی اور ناجائز بتایا ہے۔
پھر یہ بھی توجہ طلب ہے کہ مغل بادشاہ کے پاس کیا زمین کی کمی تھی جس کی وجہ سے انہیں مندروں کو توڑ کر ہی مسجد تعمیر کرنا ضروری تھا؟ آزادی سے پہلے تک ہندوستان کے تقریباً تمام ہی حصوں میں بہت کافی افتادہ اراضیات کا علم ہوتا ہے جن پر پہلے سے کوئی قابض نہیں تھا بلکہ جس نے بھی وہاں مستقل سکونت اختیار کر لی اس کی وہ ملکیت قرار پا گئی۔ پھر اورنگ زیب کے زیر حکومت تو ملک کا سب سے بڑا رقبہ تھا اس لئے وہ کہیں بھی مسجد تعمیر کرا سکتا تھا اس کے علاوہ اس حقیقت کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ مسجدیں تعمیر کرانے کا اورنگ زیب شوق نہیں رکھتا تھا۔ اس کے عہد حکومت میں زیادہ تر مسجدوں کی مرمت اور درستی کا ہی کام ہوا ہے۔

تقریباً سارا ہندوستان اورنگ زیب کے زیر حکومت رہا پھر بھی ہندو مذہب اپنی انفرادی حیثیت قائم کئے رہا۔ اورنگ زیب یقیناً اس حقیقت سے باخبر تھا کہ ہندو دھرم کو ٹھیس پہنچا کر اس کے ماننے والوں کے غم و غصہ کو بھڑکانا مناسب نہیں۔ محض یہی سبب ہے کہ اس کے زمانہ میں زیادہ تر مندروں کا مذہبی تقدس برقرار رہا۔

مذکورہ بالا ماحول کی روشنی میں ہمیں اورنگ زیب کے عہد حکومت اور اس کے مذہبی نظریات کو سمجھنا ہو گا۔ بنارس کے کاشی وشو ناتھ مندر کو توڑنے کے سلسلہ میں پی۔ سیتا رام ناتھ نے نہایت اہم ثبوت پیش کیا ہے (64) جسے بی۔ این پانڈے نے بھی اپنے مضمون میں بطور حوالہ تحریر کیا ہے۔ (65) وہ لکھتے ہیں کہ: "کچھ کی آٹھ مہارانیاں کاشی وشو ناتھ میں درشن کرنے گئیں۔ ان میں سے ایک حسین رانی کو مہنتوں نے اغوا کر لیا۔ کچھ کے راجہ نے اس واقعہ کی اطلاع اورنگ زیب کو پہنچائی۔ پہلے تو اورنگ زیب نے یہ کہہ کر ٹال دیا کہ یہ ہندوؤں کا آپسی معاملہ ہے اور اس میں اس کی طرف سے کوئی بھی قدم اٹھانا ٹھیک نہیں ہو گا۔ لیکن جب کچھ کے راجہ نے کافی منت سماجت کی تو اورنگ زیب نے کچھ ہندو سپاہیوں کو واقعہ کی چھان بین اور حقیقت معلوم کرنے کے لئے بھیجا۔ ان سپاہیوں کو مہنت کے آدمیوں نے ڈانٹا ڈپٹا اور مار پیٹ کر بھگا دیا۔ اورنگ زیب کو سپاہیوں کے ساتھ کئے گئے اس برتاؤ پر

ناگواری ہوئی۔ اس نے دوبارہ کچھ اہل اور بہتر فوجی جوانوں کو اصل واقعات معلوم کرنے کی غرض سے بھیجا۔ لیکن مندر کے پجاریوں نے اس مرتبہ بھی ڈٹ کر مخالفت کی۔ مغل فوجیوں نے مقابلہ کیا۔ مندر کے اندر فوجیوں اور پجاریوں کے درمیان ہوئی لڑائی کے نتیجہ میں مندر تباہ ہوا' اور لڑائی کی صورت میں ایسا ہونا امکانی بات ہے۔ فوجی جب مندر کے اندر داخل ہونے میں کامیاب ہو گئے تو انہوں نے گم شدہ رانی کی تلاش شروع کر دی۔ تلاش کے دوران خاص دیوتا (بڑے دیوتا) کے پیچھے ایک سرنگ کا پتہ چلا جس سے انتہائی ناگوار قسم کی بدبو نکل رہی تھی۔ دو دن تک دوا چھڑک کر اس بدبو کو ختم کیا گیا' اور فوجی برابر پہرہ دیتے رہے۔ تیسرے دن فوجیوں نے سرنگ میں گھس کر کئی گلی سڑی لاشیں جو عورتوں کی تھیں وہاں سے برآمد کیں۔ کچھ کی لاپتہ رانی کی لاش بھی ملی جو برہنہ تھی۔ اجتماعی آبروریزی کی وجہ سے وہ ختم ہو گئی تھی۔ بڑا پجاری گرفتار کیا گیا اور اسے سخت سزا دی گئی۔

حیدر آباد کے سالار جنگ میوزیم میں دستیاب ایک ریکارڈ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ دکن کی بغاوتوں کو دبانے کے سلسلہ میں اورنگ زیب نے کچھ دنوں تک وہاں قیام کیا تھا۔ اسی دوران نزدیک کے ایک گاؤں کے ایک برہمن خاندان کے گھر سے شیولنگ کی مورتی چوری ہو گئی۔ اس برہمن کے مکان کے آس پاس رہنے والے کچھ مسلم گھرانوں پر شبہ تھا چونکہ شیولنگ کے درشن کئے بغیر وہ برہمن کچھ کھاتا پیتا نہیں تھا۔ اس لئے اس کی حالت مردوں جیسی ہو گئی۔ اس بات کی خبر جب اورنگ زیب کو اس برہمن کی بیوی نے پہنچائی تو اس نے مقامی افسروں کو حکم دیا کہ 24 گھنٹہ کے اندر اس برہمن خاندان کو شیولنگ کی مورتی مل جانی چاہئے ورنہ گاؤں کے سبھی لوگ سزا بھگتیں گے۔ اس ریکارڈ کے آخر میں یہ صراحت موجود ہے کہ شیو لنگ کی مورتی برہمن کو مل گئی۔

بی۔ این۔ پانڈے جب الہ آباد میونسپلٹی کے چیرمین (53-1948ء) تھے' اس وقت ان کے سامنے ایک اراضی کا جھگڑا آیا۔ یہ اراضی سومیشور ناتھ مہادیو کے مندر کو دان میں ملی تھی۔ مہنت کے مرنے کے بعد اس مندر کے دو شخص دعویدار تھے۔ ان میں

سے ایک نے اپنے حق کے ثبوت میں کچھ کاغذات پیش کئے۔ یہ وہ کاغذات تھے جو اورنگ زیب نے دیئے تھے۔ اورنگ زیب نے اراضی کا ایک بڑا حصہ اور کچھ زر نقد اس شرط پر مندر کو دان کیا تھا کہ اس سے حاصل ہونے والی آمدنی کا استعمال دیوتا کے چڑھاوے اور پوجا کے لئے کیا جائے گا۔ (66)

اورنگ زیب کے اراضیات وقف کرنے سے متعلق کتنے ہی فرامین 1659ء سے 1685ء کے درمیان کے ملے ہیں۔ (67) شمالی ہندوستان کے کچھ گردواروں سے بھی اراضیات وقف کرنے سے متعلق اورنگ زیب کے فرمان حاصل ہوئے ہیں۔ (68)

بنارس فرمان (69) کے نام سے مشہور ایک فرمان کو پڑھنے سے پتا چلتا ہے کہ بنارس کے گوری محلہ کے ساکن ایک برہمن خاندان کو یہ فرمان جاری کیا گیا تھا جس کی ساری تفصیل پہلی مرتبہ 1911ء میں جرنل آف دی رائل ایشیاٹک آف بنگال میں شائع ہوئی۔ 10- مارچ 1659ء کو اورنگ زیب کے جاری کردہ اس فرمان کے مطابق ایک مسلمان، ہندو مندر کو توڑ کر اس مقام پر پارک بنانا چاہتا تھا لیکن اورنگ زیب نے اس پر روک لگا دی۔

کچھ دوسرے فرمانوں کے (70) مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب اس بات کا خواہش مند اور کوشاں تھا کہ بنارس کے ہندو امن و امان کی زندگی گزار سکیں۔ ایک خاص موقعہ پر جب مہاراجہ ادھیراج راجہ رام سنگھ نے ایک درخواست اورنگ زیب کے پاس بھیجی کہ گنگا ندی کے کنارے بھگوت گوسائیں نامی دھارمک پجاری کے لئے راجہ کے باپ کے زمانہ ہی میں ایک مکان تعمیر کرایا گیا تھا لیکن اب کچھ مسلمان گوسائیں کو پریشان کر رہے ہیں، تو اورنگ زیب نے ذمہ دار افسروں کو تنبیہہ کی کہ گوسائیں کو تنگ کرنے پر وہ سزا کے مستحق ہوں گے، اس نے یہ صلاح بھی دی کہ ہندو مذہب اور ہندوؤں کے درمیان امن و سکون کا ماحول قائم کرنے میں سارے مسلمان تعاون کریں۔

1934ء کے الہ آباد ہائی کورٹ کے مقدمہ کے کاغذات (71) کو پڑھنے سے پتہ چلتا ہے کہ اورنگ زیب مسلمانوں کے ذریعہ کئے گئے ناجائز قبضہ کے خلاف تھا۔ بنارس کے

ساکن جگ مل اور ارجن مل نے ایک درخواست اس امر کی دی کہ بنارس کے ایک مسلمان نذیر بیگ نے ان کے پانچ مکانوں پر زبردستی قبضہ کر لیا ہے۔ اس سلسلہ میں اورنگ زیب نے 1672ء میں ایک فرمان جاری کیا کہ اگر ارجن مل اور جگ مل کی بات صحیح ہے تو نذیر بیگ کو مکانوں میں قطعاً" نہ گھسنے دیا جائے۔

آسام کی راجدھانی گوہاٹی میں واقع اومانند مندر کے پجاری سداما برہمن کو اورنگ زیب نے کچھ زمین اور جنگلات کی آمدنی کا ایک حصہ دان میں دیا۔ (72) اجین کے مہا کالیشور نامی مشہور شیو مندر میں چوبیس گھنٹے یعنی مسلسل چراغ جلانے کے لئے اورنگ زیب سے کئی سو سال پہلے ہی ایک بڑی اراضی اس مندر کو وقف تھی۔ اورنگ زیب کے زمانہ میں کچھ مسلمان عہدیداروں نے اس پر پابندی لگائی جس کی شکایت میں اس شیو مندر کے پجاری نے اورنگ زیب کو درخواست دی۔ اورنگ زیب نے محمد مہدی جو ایک اعلیٰ افسر تھا سے جانچ کرائی اس کے بعد چار سیر گھی چبوترا کوتوال کے تحصیلدار کو اس مندر میں چراغ جلانے کے لئے دینے کا حکم دیا۔

کئی مورخین احمد آباد کے رئیس شہر کے تعمیر کرائے ہوئے چنتا متی مندر (73) کو اورنگ زیب کے ذریعہ تباہ کرنے کا بیان تو بڑھا چڑھا کر کرتے ہیں لیکن اس بات کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اورنگ زیب نے اسی رئیس شہر کے تعمیر شدہ شترونجہ اور آبو مندر کو زمینیں وقف بھی کیں جس کی تفصیل اس کاغذ میں ملتی ہے جسے جانس نے 1923ء میں چیف سیکریٹری کو پیش کیا تھا۔

اورنگ زیب کے فرمان نے ہی ساہس بھائی (74) کے لڑکے شانتی داس جوہری جو شراوک فرقہ سے تعلق رکھتا تھا کو احمد آباد میں واقع پالیتانہ کا ایک گاؤں اورنگ زیب کے ایک فرمان کے ذریعہ وقف کیا تھا۔ پالیتانہ کی پہاڑی شترونجہ کے نام سے مشہور ہے جہاں ایک مندر ہے۔

شراوک فرقہ کے سیتا داس جوہری (75) کو اورنگ زیب نے 1660ء میں نسار اور آبجی کی پہاڑیاں وقف کیں' اس نے اپنے ماتحت حکام کو تاکید کی کہ ان پہاڑیوں سے کوئی ٹیکس وصول نہ کیا جائے اور کسی بھی دشمن راجہ کو ان پر قبضہ نہ کرنے دیا جائے۔

کرناٹک کی فتح کے بعد تروپتی کے مشہور مندر کے لئے اس خاص دلچسپی کا مظاہرہ کیا۔ (76)

○ اپنے عہد حکومت کے آخری 27 سال اس نے جنوبی ہندوستان میں گزارے لیکن اس مدت میں وہاں کوئی ہندو مندر برباد نہیں کیا گیا۔ (77)

○ بنگال کے وشال پور شہر میں اورنگ زیب کے عہد میں دو مندروں کی تعمیر 1681ء میں ہوئی اور تیسرا مندر 1690ء میں تعمیر ہوا۔ (78)

○ گجرات کے شہشترانگ سروور کے گندے پانی کو نکال کر صاف پانی حاصل کرنے کے لئے تمام خرچ سرکاری خزانہ سے ادا کرنے کا حکم اورنگ زیب نے دیا۔ (79)

○ گیا کے ایک مندر کو اس نے زمین وقف کی۔ (80)

مندرجہ بالا حقائق سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں جن مندروں سے حکومت کو تعاون ملتا رہا اورنگ زیب نے ان کے حق میں مخلصانہ رویہ برتا۔ لیکن ان مندروں کو اورنگ زیب نے بغیر کسی تاخیر کے فوراً" روند ڈالا جن کے توسط سے ہندو راجاؤں نے اپنی خود مختاری کا مظاہرہ کرنا چاہا۔ اس نے مسلمانوں کے لئے بھی یہی طریقہ اختیار کرتے ہوئے گولکنڈہ کی شاہی مسجد جو مرکزی مخالف عناصر کا اڈہ بن گئی تھی تباہ کر دی بلکہ اس نے اپنے باپ' بھائی اور خطرہ محسوس کرنے پر بیٹے اور بیٹی کو بھی نہیں بخشا۔ بقدر ضرورت ہندو اور مسلمان میں تفریق کئے بغیر وہ اپنے آدمیوں کی پوزیشن کو ہمیشہ مضبوط کرنے میں مصرف عمل رہا۔ ہندوؤں کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ سبھی اورنگ زیب کے مخالف نہیں تھے۔ ہندو ہو یا مسلمان' مخالفین کے ساتھ یکساں سخت گیری' اور ہندو' مسلمان دوستوں کے ساتھ وہ فراخدلی کا نرمی کا سلوک کرتا تھا۔

ماثر عالمگیری کے مطابق اورنگ زیب نے ایک حکم کے ذریعہ محکمہ مالیات میں ہندوؤں کی تقرری بند کرا دی اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ ملازمین کو چوری' سود اور رشوت خوری کی خاص عادت ہو گئی تھی۔ (81) ہندوؤں کی کمی ہو جانے سے سرکاری کام میں رکاوٹ آنے کے باعث اس نے اپنے حکم میں ترمیم کی اور خزانہ کے محکمہ میں

تقرری کا تناسب ہندو اور مسلمانوں کے لئے پچاس' پچاس فیصد مقرر کیا۔ (82) ایک اہم بات کا علم اس فرمان سے یہ بھی ہوتا ہے کہ اس کے اجرا سے پہلے اس محکمہ میں ہندوؤں کا فی صد تناسب اور زیادہ تھا۔ عام حالات میں اورنگ زیب ہندو مسلمان میں تفریق نہ کرتا اور اہلیت کو اولیت دیتا تھا۔ (83)

اسی طرح سیاسی معاملات میں کوئی فرق کئے بغیر ہندو اور مسلمان دونوں اورنگ زیب کا ساتھ دیتے تھے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک مقامی زمیندار گوگلا کی سربراہی میں متھرا کے بیس ہزار جاٹوں نے 1669ء میں بغاوت کی' جسے خود اورنگ زیب کو فرو کرنا پڑا' اور گوگلا کو سزائے موت ہوئی۔ متھرا کے نزدیک ایک مقام نارنول میں کسانوں اور مغل سرکار کے درمیان ایک جنگ 1672ء میں ہوئی۔ "وردرہ ستنامی" نام کی ایک مذہبی تنظیم اس کی رہبری کر رہی تھی۔ عام طور پر کسان' دستکار' سنار' ترکھان اور بھنگی وغیرہ ستنامی کہلاتے جنہیں ذات پات میں یقین نہیں تھا۔ یہ لوگ ہندو مسلم کے فرق کو بھی نہیں مانتے تھے۔ ابتدا میں ان کی لڑائی ایک مقامی افسر سے ہوئی اور بعد میں بڑی جنگ کی صورت اختیار کر لی۔ اس بغاوت کو دبانے کے لئے بادشاہ کو خود جانا پڑا۔ اس بغاوت کا ایک اہم رخ یہ ہے کہ مقامی ہندو زمینداروں نے مغلوں کا ساتھ دیا۔

راجہ رام کی سربراہی میں جاٹوں نے بھاری تیاری کے ساتھ 1685ء میں مغل سرکار کے خلاف بغاوت کی اور جاٹوں کی اس بغاوت کو کچھواہا خاندان کے راجہ بشن سنگھ کی سربراہی میں کچلا گیا۔

اورنگ زیب انتہائی باہمت اور غیر معمولی بہادر تھا۔ ٹھنڈے دماغ سے سوچ سمجھ کر اور ناپ تول کر قدم اٹھانا اس کی فطرت تھی' پندرہ سال کی عمر میں جہاں اس نے ایک طرف بپھرے ہوئے بدمست ہاتھیوں کا تنہا سامنا کیا' وہاں دوسری طرف 87 سال کی عمر میں "باگن کھیڑہ" کو محصور کرنے والے مورچوں کی خندقوں میں بے خوف کھڑے رہ کر وہ اپنی جرات اور ہمت کا مظاہرہ کرتا رہا۔ قریبی متوقع کسی مشکل گھڑی کے باوجود حوصلہ مندی کی باتیں' کھجوا اور دھرمت کی جنگوں میں موت کی بھی آنکھوں میں

آنکھیں ڈال کر دیکھنا اس کے زندہ جاوید واقعات ہیں۔

دوسرے شہزادوں کے طور طریق کے برخلاف اورنگ زیب کتابوں کا مطالعہ کرنا پسند کرتا تھا۔ کافی باریکی سے سوچنا اس کی عادت اور سنجیدگی اس کا مزاج تھی۔ اورنگ زیب فارسی، ترکی اور ہندی زبانیں اچھی طرح بولتا اور سمجھتا۔ اسی باعث مسلمانوں کے فقہی قانون کی سب سے بڑی اور مستند کتاب فتاوائے عالمگیری ہندوستان میں تیار ہوئی، اور اورنگ زیب کے عہد میں تیار ہوئی۔

یہ بہتر برتاؤ ہی کا نتیجہ تھا کہ شہزادگی کی عمر میں ہی اورنگ زیب نے اپنے باپ شاہجہاں کے شاہی دربار کے سربرآوردہ امیروں کو دوست بنا لیا تھا۔ اس نے اپنی اس عادت کو بادشاہ بننے کے بعد اور بھی دوچند کیا۔ رعایا نے اسے شاہی پوشاک میں ایک درویش کہا۔ سادہ اور بااصول زندگی گزاری اور لہو و لعب سے یکسر دور رہا۔ اس کی ازواج کی تعداد قرآن کی مقرر کردہ چار کی حد سے ہمیشہ کم رہی۔ 1657ء میں دل رس بانو مر گئی۔ 1660ء کے بعد نواب بائی کو تنہائی کی زندگی گزارنی پڑی۔ اورنگ آبادی کا انتقال 1685ء میں ہوا اس سے پہلے وہ ہمیشہ اورنگ زیب کے ساتھ رہی۔ 1660ء میں اورنگ زیب کی شادی اودے پوری کے ساتھ ہوئی اور اس کے آخری ایام میں وہی اورنگ زیب کے ساتھ رہی۔

نظام سلطنت کی دیکھ ریکھ کے لئے وہ حیران کن جدوجہد کرتا تھا۔ کام کی زیادتی کی وجہ سے وہ کبھی کبھی دن میں دو مرتبہ دربار منعقد کر لیتا۔ اورنگ زیب کے آخری ایام کے اطالوی درباری معالج گیمیلی (84) کے مطابق "اورنگ زیب کا قد پستہ، ناک لمبی، جسم چھریرا اور ضعیفی کے سبب خمیدہ تھا۔ اس کا رنگ گیہواں اور سفید گول داڑھی تھی۔ مختلف معاملات کے سلسلہ میں پیش کی جانے والی عرضیوں پر ضروری احکامات اسے خود اپنے ہاتھ سے لکھتے دیکھ کر میرے دل میں اس کے لئے انتہائی احترام کا جذبہ عود کر آتا۔ لکھتے پڑھتے وقت وہ چشمہ نہیں لگاتا تھا۔ اس کے بشاش چہرے کو دیکھ کر محسوس ہوتا کہ اسے اپنا کام بہت ہی عزیز ہے۔ (85) 90 سال کی عمر میں بھی اس کے حواس اور اعضاء پوری طرح فعال تھے۔ اس کا حافظہ اتنا قوی تھا کہ جس کسی کو ایک بار

دیکھ لیتا' یا ایک مرتبہ کسی بات کو سن لیتا' اسے وہ زندگی بھر نہیں بھولتا۔ پچھلے چند سال سے بوجہ ضعیفی وہ کچھ اونچا سننے لگا تھا۔ ایک حادثہ میں اکھڑے ہوئے داہنے گھٹنے کا علاج صحیح طور پر نہ ہونے کی وجہ سے وہ کچھ لنگ کرنے لگا تھا۔ ان دو جسمانی خامیوں کے باوجود تادم حیات اس کی تمام جسمانی قوتیں فعال و برقرار ہیں۔ (86) اورنگ زیب نے صوفیا کی طرح ریاضت کی زندگی کو پسند کیا اور ہمیشہ انکساری کا مظاہرہ کیا۔ اسے "عالمگیر زندہ پیر" کہا جاتا۔ (87)

## حوالہ جات

1- دیکھئے نقشہ

2- شری حولدار ترپاٹھی' "بودھ دھرم اور بہار" بہار راشٹر بھاشا پریشد پٹنہ 1960ء صفحہ 30' 153' دیرگھ نکائے 3'101

3- مہاونس V' 450

4- رومیلا تھاپر "اشوک تتھا موریہ سامراجیہ کا پتن" دہلی 1977ء ص 30-1

5- تسس کا نام ویتا شوک' وگتا شوک' سدت اور سگتر بھی بتایا گیا ہے۔

6- پراجی لسکی' ایل لیزیند دی لیپرزا سوکا' پیرس 1880ء ص 235 (یہ کتاب بہار ریسرچ سوسائٹی میں دستیاب ہے جس کا علم یہاں کے لائبریرین عزت ماب گوپی بابو کی مہربانی سے ہوا۔

7- پراحیبی لسکی' ایضاً ص 235-

8- گائلس' ٹریولس آف فاہیان' کیمبرج 1923ء ص 56-

9- بودھ بھکشوؤں کے لئے ایک لفظ۔

10- رومیلا تھاپر' ایضاً ص 37'63

11- ایضاً ص 31

12- دو یاودان' 25 واں اور 29 واں اودان' سچدانند ترپاٹھی۔ شنگ کالین بھارت' شائع کردہ بنارس یونیورسٹی 1977ء ص 13-

13- سر جادو ناتھ سرکار' اورنگ زیب کے اپاکھیان' آگرہ 1967ء ص 81-

14- ایضاً ص 41

15- ایضاً ص 95-

16- تا 20- نیلم اگروال' راج ترنگی---- کلہن---- الہ آباد 1968ء ص 4-253

21- رومیلا تھاپر' ہربنس مکھیا اور وپن چندر ایضاً ص 34

22- وپن چندر' آدھونک بھارت نئی دہلی 1979ء ص 12-1

23- ستیش چندر' مدھیہ کالین بھارت' حصہ 2 ص 112-100

24- خافی خان منتخب الباب II 77' کاظم' عالمگیر نامہ 266-

25- شری رام شرما مغل' شاسکوں کی دھارمک نیتی' ص 120

26- خافی خان ایضاً ص 8' کاظم ایضاً ص 2-391

27- عبدالحیٔ' مرآۃ احمدی I ص 281-

28- شری رام شرما' ایضاً ص 123' لیٹرس نمبر 90-

29- ایضاً' نیوز لیٹر 6 مئی 1702ء_

30- شیر خانی' مرآۃ الخیال ص 298-

31- منوچی' اسٹوریادی موگور' ترجمہ اردن II ص 6-

32- ایضاً ص 5-8

33- ایضاً ص 9-

34- منوچی' II ص 9' دستور العمل 103 اے' ٹراورنیر ٹرویلس ان انڈیا' مترجم وال II ص 16-210

35- مرآۃ احمدی I ص 282-

36- ایضاً ص 251

37- خافی خان II 14-213' شری رام شرما ایضاً ص 129-

38- اخبارات' 28 اگست 1700ء شری رام شرما ایضاً ص 129-

39- سرکار' اورنگ زیب' وارانسی 1970ء ص 103-

40- و 41- منوچی، جلد 2، ص 8

42- یحیٰ چشتی اورنگ زیب کا استاد تھا۔

43- مرآۃ احمدی محمد علی خان کا انگریزی ترجمہ ص 70-

44- منتخب الباب، خافی خان کا انگریزی ترجمہ جلد 2 ص 564

45- ایضاً ص 561

46- ستیش چندر (مذکورہ بالا)۔

47- تا 50- سرکار، اورنگ زیب ص 103-

51- پرسیول، اے ہسٹری آف انڈیا، حصہ 2، پینگوئن 1985ء ص 34، 36، 49، 53، 58، 134-

52- جادو ناتھ سرکار اورنگ زیب ص 102

53- ایضاً ص 106

54- تا 56- سرکار، اورنگ زیب کا اپاکھیان، آگرہ 1967ء ص 20-

57- ایضاً، ایضاً ص 74، 75

58- ایضاً ایضاً ص 91-

59- ستیش چندر "اتر مغل کالین بھارت کا اتہاس" (شمالی ہندوستان کی مغلیہ عہد کی تاریخ) میرٹھ ص 29-1

60- ستیش چندر، مدھیہ کالین بھارت، حصہ دوم ص 107-8-

61- بی- این- پانڈے خدا بخش میموریل اینول لکچرس 1986ء

62- مفصل معلومات کے لئے مطالعہ کیجئے "دی ویشنواز آف پنڈورا" مرتبہ گرے وال اور بی، این گوسوامی، سینٹر آف ایڈوانس اسٹڈیز شملہ (میرے ہی شعبہ کے پروفیسر سریندر گوپال نے اس کتاب کی نشاندہی کی جس کے لئے میں ان کا ممنون ہوں۔)

63- بی- این- پانڈے، خدا بخش میموریل اینول لکچرس پٹنہ 1986ء

64- پی سیتا رام ناتھ کی تصنیف کردہ کتاب دی فیدرس اینڈ دی اسٹونس" کے مطالعہ سے تفصیلی معلومات حاصل ہو سکتی ہے۔

65- بی- این- پانڈے خدا بخش میموریل اینول لکچرس پٹنہ 1986ء

66- بی- این- پانڈے ایضاً لکچرس سیریز II ص 12-13
67- ہائی کورٹ پیرس 1934ء ص 14
68- ایضاً
69- ایضاً
70- ایضاً ص 15'16
71- ایضاً
72- آسام ریسرچ سوسائٹی جنوری' اپریل 1942ء ص 12-1
73- جرنل آف بمبے یونیورسٹی' جلد I ص 55
74- بی- این- پانڈے ایضاً (مذکورہ بالا)
75- وہی پنکج پچوری "مندر کا مغلیہ رشتہ" انڈیا ٹوڈے (ہندی)____ شمارہ 21' یکم 15 ستمبر 1987ء ص 70-1
76- شری رام شرما "مغل شاسکوں کی دھارمک نیتی" ص 161' مرآۃ احمدی I ص 162
77- شری رام شرما ایضاً ص 162
78- منوچی IV ص 118-121 شری رام شرما' ایضاً
79- نیوز لیٹر 7 جولائی 1664' شری رام شرما-
80- اعظم' تاریخ کشمیر ص 165
81- زیڈ فاروقی "اورنگ زیب اینڈ ہز ٹائمس" بمبئی 1935ء ص 91-190
82- ماکھن لال رائے چودھری "دی اسٹیٹ اینڈ ریلیجن ان مغل انڈیا کلکتہ 1951ء 269
83- محمد یٰسین "اے سوشل ہسٹری آف اسلامک انڈیا لکھنؤ 1958ء ص 48' 201' 11- (84 تا 87) سرکار' ایضاً ص 417-

## تیسرا باب

# مرکز سے مخالفت

### راجپوتوں کے لئے پالیسی

اپنے اجداد کے مانند اورنگ زیب نے بھی راجپوتوں کے ساتھ بہتر تعلق قائم رکھنے کی کوشش کی۔ میوات کے مہارانا کا منصب پانچ ہزاری سے بڑھا کر چھ ہزاری کر دیا۔ راجہ جسونت سنگھ جس نے اورنگ زیب کے خلاف لڑائی میں شجاع کا ساتھ دیا اور داراشکوہ کو اورنگ زیب کے برخلاف اپنی مملکت میں آنے کی دعوت دی اسے اس کا منصب بحال کیا اور گجرات کا صوبہ دار مقرر کیا۔ 1678ء میں جسونت سنگھ کا انتقال ہو گیا۔ دستور سے ہٹ کر اورنگ زیب نے مارواڑ کے دو پرگنے جسونت سنگھ کے اہل و عیال اور اس کے بہی خواہوں کے خرچ کے لئے دیئے۔ (1)

جسونت سنگھ کی مہارانی "رانی ہادی" کو جودھپور پر مغلوں کا تسلط تسلیم نہیں تھا' اور جودھپور کو وہ راٹھوروں کی مادر وطن کہتی تھی۔ اس لئے اورنگ زیب کی سپاہ اور امداد قبول نہیں کی۔ اورنگ زیب کو یہ بات ناگوار ہوئی اور اقتصادی طور پر کمزور کرنے کے لئے اس نے جسونت سنگھ کے خزانہ کی تلاش شروع کر دی اس وقت ہندو راجہ اپنی دولت مندروں میں چھپا کر رکھتے تھے لہٰذا مغل فوج کو یہ اجازت دی گئی کہ دولت کی تلاش میں وہ مندر گرا دیں یا انہیں بند کر دیں۔ (2)

جسونت سنگھ (3) کے انتقال کے بعد اس کی دو رانیوں نے ایک ایک لڑکے کو جنم دیا تو جانشینی کا مسئلہ حل ہو گیا۔ اس زمانہ کا دستور یہ تھا کہ کوئی جانشین نہ ہونے کی صورت میں اس راجہ کی ریاست مرکز کے تحت میں چلی جاتی۔ دونوں بچے چونکہ نابالغ تھے اس لئے اورنگ زیب نے جودھپور سے ٹیکس وصول کرنے کا ٹھیکہ جسونت سنگھ

کے بڑے بھائی کے پوتے اندر سنگھ کو 37 لاکھ روپیہ لے کر دے دیا۔ جسونت سنگھ کے بیٹے اجیت سنگھ کو منصب اور ریاست مارواڑ کے دو پرگنے سوجت اور جیتاکھ بطور جاگیر اورنگ زیب نے دے دیئے تاکہ مرہٹوں یا سکھوں سے مل کر یہاں کے راجپوت مرکز کے مخالف نہ ہو جائیں۔ سیاسی نقطہ نظر سے اورنگ زیب نے مارواڑ کے راجہ کے خاندان کو آپس میں تقسیم کرنا چاہا تھا لیکن راٹھور سرداروں کے رہنما درگا داس نے اجیت سنگھ کے سلسلہ میں کیئے گئے اورنگ زیب کے فیصلہ کو تسلیم نہیں کیا۔ جب راجکماروں اور ان کی ماؤں کو قید کرنے کا حکم اورنگ زیب نے دیا تو درگا داس ٹھنڈا ہو گیا۔ جودھپور کی گدی پر اجیت سنگھ بیٹھا۔ (4) کچھ ہی عرصہ میں اورنگ زیب مارواڑ کے راٹھوروں سے نامطمئن ہو گیا اور ان پر دھاوا بول دیا۔ اس کے حملہ سے ڈر کر بھاگے ہوئے درگا داس اور اجیت سنگھ نے میواڑ کے رانا راج سنگھ کے یہاں پناہ لی۔ دشمن کے دوست کو دشمن سمجھتے ہوئے اورنگ زیب نے میواڑ پر حملہ کر دیا۔ رانا نے بھاگ کر پہاڑی علاقوں میں جان بچائی اور مغلوں کے خلاف پھر تیاری میں مصروف ہو گیا۔

اورنگ زیب کے باغی بیٹے اکبر کو درگا داس نے تحفظ اور سرپرستی دی تو اکبر نے اجمیر پر چڑھائی کر دی۔ میواڑ پر حملہ اور اکبر کی بغاوت سے نمٹنے کے لئے اورنگ زیب نے سخت پالیسی اپنائی۔ اکبر مہاراشٹر کی جانب بھاگ گیا۔ رانا راج سنگھ کے بیٹے رانا جگت سنگھ سے مل کر کے اسے پنج ہزاری کا منصب عطا کیا اور جگت سنگھ نے اجیت سنگھ کا ساتھ نہ دینے کا وعدہ کیا۔

راجپوتوں کو غیر مطمئن سمجھتے ہوئے اورنگ زیب نے اجیت سنگھ کو مارواڑ کا حکمراں تسلیم کر لیا لیکن تناؤ پھر بھی قائم رہا۔

مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر اورنگ زیب راجپوتوں کو شک کی نظر سے دیکھنے لگا تھا۔ اورنگ زیب کے دور حکومت کے ابتدائی بیس سال میں اس کی راجپوت دشمنی کے شواہد نہیں ملتے۔ شاہجہاں کے عہد میں یک ہزاری اور اس سے اوپر کے منصب پانے والے راجپوتوں کا فیصد اوسط محض 16 تھا۔ شاہجہاں نے کسی بھی راجپوت کو ہفت

ہزاری کا منصب عطا نہیں کیا۔ لیکن اورنگ زیب نے جے سنگھ اور جسونت سنگھ کو ہفت ہزاری کا منصب عطا کیا۔ (5) کچھواہا، ہاڑا بھاٹی اور بیکانیر کے راٹھور اورنگ زیب کے مطیع رہے۔

## مغل افواج میں ہندوؤں کی تعداد کی تقابلی فہرست (6)

| منصب | اکبر | جہانگیر | شاہ جہاں | اورنگ زیب |
|---|---|---|---|---|
| 7 ہزاری | 1 | -- | -- | 2 |
| 6 ہزاری | | 1 | 1 | 4 |
| 5 ہزاری | 5 | 9 | 9 | 5 |
| 4 ہزاری | 4 | 4 | 10 | 5 |
| 3.5 ہزاری | 1 | 1 | -- | 4 |
| 3 ہزاری | 3 | 5 | 24 | 13 |
| 2.5 ہزاری | -- | 3 | 5 | 5 |
| 2 ہزاری | 8 | 13 | 22 | 16 |
| 1.5ہزاری | 5 | 5 | 21 | 27 |
| ایک ہزاری | 8 | 4 | 33 | 15 |
| 9 سو | -- | 1 | 2 | 1 |
| 8 سو | -- | 3 | 20 | -- |
| 7 سو | 4 | -- | 15 | 3 |
| 6 سو | -- | 1 | 11 | 2 |
| 5 سو | 7 | 5 | 44 | 2 |
| کل میزان | 46 | 55 | 227 | 104 |

5 سو سے 7 ہزاری منصب کے درجہ کے منصب داروں کی فہرست جس کی تفصیل معاصر مورخین اور دوسرے دانشوروں نے پیش کی ہے۔(7)

| عہد شاہ | فرقہ | تذکرہ ابوالفضل | تذکرہ ڈیلیٹ | تذکرہ کیول ازم | تذکرہ لاہوری | میزبان |
|---|---|---|---|---|---|---|
| اکبر | مسلم | 215 | | 214 | | 247 |
| | ہندو | 22 | | 37 | | |
| جہانگیر | مسلم | | 383 | | | 438 |
| | ہندو | | 55 | 55 | | |
| شاہجہاں | مسلم | | | 437 | 453 | 664 |
| | ہندو | | | 227 | 110 | |
| اورنگ زیب | مسلم | | | 435 | 435 | 539 |
| | ہندو | | | 104 | 104 | |

## افغان

اورنگ زیب کا ٹکراؤ افغانوں یا پٹھانوں سے بھی ہوا۔ یہ لوگ پنجاب اور کابل کے درمیان پہاڑی علاقوں میں اپنی بہادری کے بل پر آباد تھے۔ ان کے خلاف اکبر اور شاہجہاں کو جنگ کرنا پڑی تھی۔ بھوک کی آگ بجھانے کے لئے قافلوں کو لوٹنے یا مغل فوج میں بھرتی ہونے کے علاوہ حصول معاش کا اور کوئی ذریعہ ان افغانوں کے پاس نہیں تھا۔ یہ لوگ آزاد ہی رہنا پسند کرتے تھے۔ زیادہ مشاہیر اور دیگر امداد دے کر مغل حکمراں انہیں راضی رکھتے لیکن کسی بھی خود غرض رہنما کے ابھرنے سے اس تعلق کے کٹ جانے کا خطرہ لگا رہتا۔

افغان بغاوت کی ایک انوکھی شکل اورنگ زیب کے عہد میں رونما ہوئی۔ 1667ء میں ایک افغان سردار بھاگو نے خود کو وزیر اور قدیم شاہی خاندان کا فرد ہونے کا دعویٰ کرنے والے محمد شاہ کو راجہ مشہور کیا اور جاٹوں کی طرح خود مختار ریاست کا اعلان کر

دیا۔ بھاگو سردار کے سپاہ نے ہزارہ' اٹک اور پشاور میں لوٹ مار شروع کی خیبر کے راستے سے آمدورفت بند ہو گئی۔

افغانوں کی اس کوشش کو ناکام بنانے کے لئے اورنگ زیب نے اپنے مخصوص بخشی امیر خاں کو بھیجا اور اس کی مدد کے لئے راجپوت سپاہیوں کے ایک دستہ کو منظم کیا۔ کئی خوفناک جنگوں کے بعد افغانوں کی اس بغاوت کو دبا دیا گیا۔ اس علاقہ کی نگہداشت کے لئے 1671ء میں مارواڑ کے حاکم جسونت سنگھ کو جمرود کا افسر مقرر کیا گیا۔

افغانوں نے 1672ء میں دوبارہ بغاوت کی۔ ایک آفریدی سردار اکمل خاں جس نے اپنے راجہ ہونے کا اعلان کر کے سکہ چلایا' اس بغاوت میں افغانوں کا سرغنہ تھا۔

تمام افغانوں کو ایک ساتھ مل کر مغلوں کو زیر کرنے کا اس نے نعرہ دیا۔ افغانوں کی بڑی تعداد نے مل کر درہ خیبر کو بند کر دیا۔ ایک تنگ گھاٹی کو صاف کرنے کے لئے اکمل خاں اتنا اندر چلا گیا کہ مغل فوج سے سامنا ہو گیا لیکن کسی نہ کسی طرح اپنی جان بچا کر بھاگنے میں کامیاب ہو گیا۔ دس ہزار افغان ہلاک ہوئے اور بہت سے افغان قبیلے باغیوں کی سپاہ میں شامل ہو گئے۔

مغل سردار شجاعت خاں کو بھی خیبر میں کافی نقصان اٹھانا پڑا۔ جسونت سنگھ کے بھیجے ہوئے راجپوت بہادروں کی مدد سے شجاعت خاں بدقت اپنی جان بچا سکا۔ 1674ء میں اورنگ زیب کو خود پیشاور جانا پڑا اور تقریباً ڈیڑھ سال تک وہاں ٹھہرے رہنا پڑا۔ جب تک افغانوں میں اتحاد قائم رہا ان پر قابو پانا دشوار رہا۔ آخر میں اورنگ زیب نے اپنی حکمت عملی اور حسب ضرورت طاقت استعمال کر کے افغانوں کا اتحاد ختم کر دیا تب کہیں امن کی صورت نظر آئی۔

مرکز سے بغاوت کرنے کی وجہ سے انہیں کچلا گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت پڑنے پر غیر مسلموں کے علاوہ بھی ہونے والی کسی بغاوت کو دبانے اور کچلنے سے اورنگ زیب نے گریز نہیں کیا۔

مذکورہ بالا حقائق سے واضح ہوتا ہے کہ مرکز کو کمزور کرنے والی کوئی بھی طاقت خواہ ہندو ہو یا مسلمان دونوں کو یکساں طور پر سختی کے ساتھ کچل دیا جاتا تھا' جیسا کہ

افغانوں کے ساتھ ہوا۔

## سکھ بغاوت

سکھوں کی بغاوت اورنگ زیب کے خلاف آخری بغاوت تھی۔ حکمرانوں کے مانند سکھ گروؤں نے اپنا رہن سہن وضع کر لیا تھا اور فوج کو بھی ترتیب دے لیا تھا۔ خود کو یہ "سچا بادشاہ" کہتے۔ (8) 1675ء تک مرکز کے لئے کسی قسم کا خطرہ محسوس نہ کرتے ہوئے اورنگ زیب نے سکھ گروؤں کے خلاف کوئی قدم نہیں اٹھایا۔

ساتویں گرو (9) ہر رائے کا پہلا لڑکا رام رائے تھا جو ایک باندی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ ہر رائے کی بیاہتا بیوی کے بطن سے ایک دوسرے لڑکے ہرکشن کی پیدائش ہوئی۔ ہررائے نے اپنی باندی کے لڑکے رام رائے کو اپنا جانشین ہونے کا اعلان کیا جس کی وجہ سے پنجاب میں آپسی تناؤ کافی بڑھ گیا۔ اس تنازعہ کو طے کرنے کی ذمہ داری اورنگ زیب کے سپرد کی گئی لیکن سکھوں کی اس بحث میں وہ پڑنا نہیں چاہتا تھا کہ سکھ خود ہی اس کا فیصلہ کر لیں۔ (10)

بالاخر ہررائے کی بیاہتا بیوی سے پیدا ہونے والا لڑکا ہرکشن آٹھویں گرو بنے لیکن تھوڑے ہی دنوں بعد چیچک کی بیماری سے ان کی موت ہو گئی اور تیغ بہادر کو نواں گرو بنایا گیا۔ گرو تیغ بہادر نے آسام سے ہونے والی لڑائی میں مغلوں کی فوج کی طرف سے حصہ لیا۔ بعد میں اپنے چیلوں اور سپاہیوں کا خرچ چلانے کے لئے زور اور خیر (11) کے ساتھ دولت حاصل کرنا شروع کر دی، آدم حافظ نامی ایک صوفی سے گرو تیغ بہادر کی گہری دوستی تھی۔ دولت مند ہندوؤں سے تیغ بہادر اور مالدار مسلمانوں سے آدم حافظ من چاہی دولت وصول کرتے۔ (12) دونوں کی دہشت گردی سے تنگ آ کر اورنگ زیب کے فوجیوں نے دونوں کو قید کر لیا۔ حقیقت میں ذاتی عیش و آرام کی خاطر آدم حافظ نے غیر قانونی کام کیا۔ اس لئے اورنگ زیب نے اسے ملک بدر ہو جانے کی سزا دی۔ مرکز کے خلاف اپنی فوجی حالت مضبوط کرنے کے لئے چونکہ گرو تیغ بہادر نے خوف و ہراس پھیلایا تھا لہٰذا 1675ء میں اورنگ زیب کے حکم پر انہیں سزائے موت

دی گئی لیکن گرو تیغ بہادر کو سزائے موت دیئے جانے کے سلسلہ میں ہمارے پاس ٹھوس ثبوت کی کمی ہے۔ (13)

ایک انگریز آفیسر میٹکلف نے اپنی کتاب "سکھوں کی تواریخ" میں سب سے پہلے یہ تحریر کیا ہے کہ اورنگ زیب نے گرو تیغ بہادر کو سزائے موت دی مٹیکلف سے پہلے اس کا کوئی تذکرہ یا ثبوت نہیں ملتا۔ اس سے بھی اہم ایک نکتہ یہ ہے کہ مٹیکلف کے بعد شائع ہونے والی دوسری کتاب میں میٹکلف کے اس خیال کو کہ اورنگ زیب نے گرو تیغ بہادر کو موت کی سزا دی۔" کافی اہمیت دی گئی جبکہ میٹکلف سے پہلے ایک دوسری بات کا علم ہوتا ہے۔ (14) بھائی منی سنگھ کی 1893ء میں شائع ہوئی کتاب "بھگت رتناولی" میں واضح طور پر لکھا گیا ہے کہ ایک سکھ نے ہی ان کی اپنی اجازت سے ان کا سر کاٹ دیا۔ کننگھم (15) نے لکھا ہے کہ اورنگ زیب کو اپنی کرامت دکھانے کے لئے انہوں نے کہا کہ وہ ایک ایسا منتر لکھیں گے کہ جو بھی اسے اپنی گردن میں باندھ لے گا' تلوار کے بھاری سے بھاری وار کا بھی کوئی اثر اس کی گردن پر نہیں ہو گا۔ اس منتر کو انہوں نے خود اپنی ہی گردن میں باندھا اور اپنے چیلے کو وار کرنے کا اشارہ کیا۔ تلوار کی بھاری ضرب جیسے ہی ان کی گردن پر پڑی سر تن سے جدا ہو کر ایک طرف جا گرا۔ اس واقعہ کے راوی وہ لوگ ہیں جنہیں گرو جی کی خدمت میں ہمیشہ حاضر رہنے کی سعادت حاصل تھی۔ 1912ء میں یہ کتاب بھگت رتناولی جب دوبارہ شائع ہوئی تو مذکورہ بالا واقعہ کو حذف کر دیا گیا۔ کیونکہ اس سے پہلے میٹکلف کی کہانی آ چکی تھی۔

گیانی سنگھ کی تصنیف پنتھ پرکاش کا پہلا ایڈیشن 1879ء اور دوسرا ایڈیشن 1883ء میں شائع ہوا۔ اس کتاب کے دونوں ایڈیشنوں میں اس بات کا کوئی تذکرہ نہیں ہے کہ گرو تیغ بہادر کو اورنگ زیب نے قتل کرایا۔ پنتھ پرکاش کا تیسرا ایڈیشن مالکم کی کتاب کے بعد شائع ہوا۔ اس کتاب میں یہ عبارت ہے کہ گرو جی سے اسلام قبول کرنے کو کہا گیا۔ ان کے انکار پر دہلی کے چاندنی چوک پر برسرعام ان کا قتل کر دیا تھا۔ ایک اہم نکتہ یہ بھی ہے کہ کننگھم نے اپنی کتاب میں اس واقعہ کو تحریر نہیں کیا۔

"سکھاں دے راج" کتاب 1862ء اور 1892ء میں دو مرتبہ شائع ہوئی اس کتاب میں بھی بھگت رتناولی کی طرح گرو تیغ بہادر کو اورنگ زیب کے ذریعہ سزائے موت دیئے جانے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے' لیکن اس کتاب کے گورمکھی ایڈیشن میں اصلیت کے برخلاف اورنگ زیب کا نام اور یہ واقعہ شامل کر دیا گیا۔

گرو تیغ بہادر کی موت کے بعد سکھ تحریک نے فوجی نوعیت اختیار کر لی۔ اس تحریک کو سکھوں کے دسویں اور آخری گرو گوبند سنگھ کا خصوصی تعاون حاصل رہا۔ پہلے مرحلہ میں ہندو راجاؤں نے آپسی جھگڑوں میں گرو گوبند سنگھ کی مدد سے فائدہ اٹھانا چاہا' لیکن گرو جی بہت جلد اپنی پوزیشن مضبوط کرنے کے بعد ہندو راجاؤں کے مخالف ہو گئے۔ کئی ہندو راجاؤں نے ایک ساتھ مل کر 1704ء میں گرو جی پر حملہ کر دیا جس میں گرو جی کو فتح ہوئی۔ تب ہندو راجاؤں نے مغلوں سے گرو گوبند سنگھ کے خلاف مدد کرنے کی درخواست کی۔ مغل طاقت نے گرو گوبند سنگھ کو زیر کرنا اپنی اغراض کے پیش نظر ضروری سمجھا۔ اورنگ زیب نے لاہور کے صوبہ دار اور سرہند کے فوجدار وزیر خاں کو گرو گوبند سنگھ کے خلاف پہاڑی راجاؤں کی مدد کرنے کا حکم دیا اور سکھ ہٹائے گئے۔

اورنگ زیب کو ظالم اور سکھوں کا مخالف ثابت کرنے کے لئے تاریخی شواہد کے ساتھ 1827ء کی مطبوعہ ایک کتاب میں مذکور ہے کہ اورنگ زیب نے گرو گوبند سنگھ کے دو بچوں کو مار ڈالا۔ بھائی بیر سنگھ پٹیالوی نے اپنی کتاب "سنگھ ساگر" میں گرو گوبند سنگھ کے دونوں بچوں کو دیوار میں چن کر مار دینے کا تذکرہ سب سے پہلے کیا ہے۔ (16) براؤن کننگھم (17) وغیرہ نے بعد میں اس قصہ کو اور نمک مرچ لگا کر پیش کیا۔ 1887ء سے گروجی کے دونوں بچوں کے نام پر میلہ بھی لگنا شروع ہو گیا۔

اس میں شبہ نہیں کہ گرو گوبند سنگھ کے اہم منصوبوں اور مرکز مخالف تحریکات سے اورنگ زیب چوکنا ہو گیا تھا۔ اور دیگر مرکز سے بغاوت کرنے والوں کی طرح اس نے سکھوں کو بھی کچلا' لیکن اس بات کا کوئی ٹھوس ثبوت نہیں ہے کہ گوبند سنگھ کے دو بچوں کو اس نے مروایا۔ (18) گرو گوبند سنگھ کی موت ایک پٹھان کے ہاتھوں ہوئی

جس کے دو بیٹوں کو گروجی نے مار ڈالا تھا۔ گرو گوبند سنگھ سے مل کر اورنگ زیب حالات کو معمول پر لانے کا خواہش مند تھا لیکن اس سے پہلے ہی 1707ء (19) میں اس کا انتقال ہو گیا۔ (20)

ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان فاصلے یا تناؤ کو صد فیصد درست بتانا سیاسی مفاد کے پیش نظر مناسب ہو سکتا ہے۔ لیکن تاریخی نقطہ نظر سے نہیں۔ ہمیں بہت سی مثالیں ایسی ملتی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ دشمنی یا ذاتی مفاد کے پیش نظر ہندوؤں کے خلاف (21) ہندوؤں نے مسلمانوں کا ساتھ دیا اور اس بات کے بھی ثبوت موجود ہیں کہ حسب ضرورت مسلمانوں نے مسلمانوں کی مخالفت یا ہندوؤں کا ساتھ دیا۔ مثال کے طور پر گنگا رام برہمن جس کے یہاں گرو گوبند سنگھ کی ماں سندری اور ان کے بچوں نے پناہ لی۔ اسی گنگا رام نے ان بچوں اور گرو جی کی ماں سندری کو سرہند کے حاکم کے حوالہ کر دیا۔ اور جان کی بازی لگا کر گرو گوبند سنگھ کو موت سے بچانے والے بنی خاں اور غنی خاں دونوں کو گرو گوبند سنگھ نے "بیٹوں سے بھی پیارے" کہا۔

گرو ارجن سنگھ کا بھائی پرتھوی چند تھا۔ اس نے جب تک بھائی کی جان نہ لے لی چین سے نہیں بیٹھا۔ حالانکہ اسی کی وجہ سے گرو ارجن کو گرفتار کیا گیا تھا۔

میاں میر بھی ایک مسلمان تھا جس کے ہاتھوں امرتسر کے گرودوارہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا تھا۔

چندو شاہ ایک ہندو ہی تھا جس نے کافی اذیتیں دے کر گرو ارجن سنگھ کو مارا اور ان کے بھائی پرتھوی چند کا دل ٹھنڈا کیا۔ بابا فریدؒ وہ مسلمان تھے جن کی نظموں کو گرو ارجن سنگھ نے گرو گرنتھ صاحب میں شامل کیا۔ بہادر شاہ گو مسلمان تھا لیکن اس کی دی ہوئی (تلوار) ذوالفقار آج بھی آنند پور صاحب میں موجود ہے۔ دھیرو مل گرو تیغ بہادر کا بھتیجہ تھا جو ہمیشہ ان کے خلاف مغل دربار کے کان بھرتا رہتا تھا۔ چنانچہ یہ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اورنگ زیب کے زمانہ میں مرہٹوں، سکھوں اور جاٹوں کی بغاوتیں ہوئیں، لیکن کسی طرح کا فرقہ وارانہ فساد نہیں ہوا۔ (22)

## بیجاپور

بیجاپور کے نواب عادل شاہ نے مغلوں سے ہر معاہدہ توڑنے کے لئے کہا' اور اورنگ زیب سے اس کی کشیدگی بڑھتی گئی۔ ایک اہل اور با صلاحیت نواب نہ ہونے کی وجہ سے عادل شاہ کی بدولت بیجاپور کی اندرونی صورت حال بگڑتی گئی۔ ذاتی مفاد کی خاطر مرہٹوں نے بیجاپور کو مدد دی لیکن مرہٹوں سے بھی بیجاپور کے تعلقات میں بگاڑ پیدا ہوا۔ یہاں تک کہ تعلقات ختم ہو گئے۔ اس صورت میں بیجا پور نے مغلوں سے دوبارہ مدد کی درخواست کی۔ مغلوں سے مدد لینے کے بعد بیجاپور کا حکمراں پھر مغلوں کا مخالف ہو گیا۔ عادل شاہ کے بعد یکے بعد دیگر دوسرے بیجاپوری سرداروں نے بیجاپور کا استحصال کیا' وہاں کی گدی کے سرپرست مسعود نے مغلوں کے خلاف مرہٹوں سے مدد مانگی' چنانچہ دس ہزار گھڑ سوار مرہٹے اور دو سو بیلوں پر سامان خورد و نوش لاد کر شیوا جی نے بھجوا دیا۔ بعد میں سپاہ کے ساتھ شیوا جی بھی بیجاپور پہنچ گیا۔

مغل سردار دلیر خاں بیجا پور کے نواحی علاقوں کو فتح کرتا ہوا بیجاپور کے قلعہ تک جا پہنچا اور اسے فتح کرنے کے لئے تقریباً دو ماہ تک پڑاؤ ڈالے رہا لیکن کامیابی نہیں ہوئی بالآخر وہ واپس چلا گیا۔ 1682ء میں شہزادہ اعظم کی سربراہی میں ایک بڑی فوج بھیجی گئی۔ بیجاپور کا مغل فوجوں نے محاصرہ کر لیا چنانچہ 12- ستمبر 1680ء کو بیجاپور مغلوں کے تحت میں آ گیا۔

## گول کنڈہ

اپنا دوسرا نشانہ اورنگ زیب نے گول کنڈہ کو بنایا۔ وہاں کا چھٹا سلطان عبداللہ قطب شاہ 21 اپریل 1672ء کو فوت ہو گیا۔ اس کی تین لڑکیاں تھیں لیکن لڑکا کوئی نہیں تھا۔ اس کا تیسرا داماد ابوالحسن تھا۔

عبداللہ کے مرتے ہی ریاست گول کنڈہ کے لئے جانشینی کا جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا۔ ایرانی نایک سید محمد کی مدد سے ابوالحسن سلطان اور مظفر وزیراعظم بنا۔ مظفر کا قتل کر دیا گیا تو اور مدنا نامی برہمن کو ابوالحسن نے وزیر بنایا۔ مدنا کا بھائی اکنا گول کنڈہ کا سپہ سالار اعظم مقرر ہوا۔ چونکہ ابوالحسن دن رات عیاشی اور راگ رنگ میں مشغول رہتا تھا اس

لئے اصل طاقت مدنا کے ہاتھ آ گئی۔ اپنی حیثیت محفوظ رکھنے کے لئے اس نے مرہٹوں کو ایک لاکھ ہن سالانہ دے کر تحفظ حاصل کیا۔

بیجاپور کو فتح کرنے میں مغلوں کو جن دشواریوں سے دوچار ہونا پڑا۔ ان کے لئے مرہٹوں کے مقابلہ گول کنڈہ بھی کچھ کم قصور وار نہیں تھا۔ شہزادہ شاہ عالم کی سربراہی (کمان) میں حیدر آباد پر حملہ کرنے کے لئے اورنگ زیب نے فوج روانہ کی۔ 18- اکتوبر 1685ء کو ابوالحسن نے ہتھیار ڈال دیئے اور دونوں کے درمیان کچھ شرائط پر صلح ہو گئی۔ لیکن گول کنڈہ کی نقل و حرکت مغلوں کے خلاف جاری رہی۔ 7 فروری 1687ء کو اورنگ زیب نے گول کنڈہ کی گھیرا بندی کرا دی اور قلعہ کی دیوار توڑ کر حملہ کرنے کا منصوبہ بنایا۔ اسی دوران مغلوں کو قحط اور مرہٹوں کا سامنا کرنا پڑا' اس کے باوجود مغل فوجیں آٹھ ماہ تک محاصرہ کئے رہیں۔ 21 ستمبر 1687ء کو گول کنڈہ کے قلعہ پر مغلوں کا قبضہ ہو گیا اور ابوالحسن قید کر دیا گیا۔

گول کنڈہ کو فتح کرنے پر وہاں کے قلعہ سے سونے چاندی کے برتن' جواہرات اور زیورات کے علاوہ سات کروڑ روپیہ نقد بھی مغلوں کو حاصل ہوئے۔ مغلوں کی اس مفتوحہ ریاست کی آمدنی دو کروڑ ستاسی لاکھ روپیہ تھی۔

## مراٹھا

بیجاپور اور گول کنڈہ کے زوال کے بعد اورنگ زیب نے اپنی تمام تر طاقت مرہٹوں کے خلاف لگا دی۔ برہان پور اور اورنگ آباد پر حملوں کے علاوہ ایک نئے مرہٹہ سردار سنبھاجی نے اورنگ زیب کے باغی بیٹے شہزادہ اکبر کو پناہ دے کر اورنگ زیب کو ایک بڑا چیلنج دیا تھا۔ اورنگ زیب کو اس بات کا بڑا اندیشہ تھا کہ مرہٹوں کی حمایت کے سہارے مغل علاقوں میں شہزادہ اکبر نے اگر حملے شروع کر دیئے تو ایک طویل خانہ جنگی شروع ہو جائے گی۔ لیکن سنبھاجی نے شہزادہ اکبر کو بھرپور سہارا نہ دے کر اپنی طاقت پرتگیزیوں اور سدیوں کے خلاف بے مقصد کی لڑائی میں لگا دی۔ شہزادہ اکبر اور سنبھاجی کا ساتھ مشتبہ ہونا فطری بات ہے۔ چونکہ جب اورنگ زیب بیجاپور اور گول

کنڈہ کے خلاف جنگ میں مصروف تھا اس وقت بھی سنبھاجی نے شہزادہ اکبر کو وافر امداد دینے سے انکار کر دیا تھا۔ محض اسی وجہ سے 1686ء میں مغل علاقوں پر شہزادہ اکبر کے حملوں کو باآسانی ناکام بنایا جا سکا۔ ناامید ہو کر شہزادہ اکبر سمندر کے راستہ فرار ہو کر ایران چلا گیا۔

بیجاپور اور گول کنڈہ کے زوال کے بعد بھی سنبھاجی اپنے نواح میں اور اپنے داخلی حریفوں سے نمٹنے میں مصروف رہا۔ 1689ء میں اپنے ایک خفیہ اڈے سنگ میشور پر اچانک مغلوں کے حملہ سے سنبھاجی حیران رہ گیا۔ اسے اورنگ زیب کے سامنے لایا گیا اور قتل کر دیا گیا۔ مراٹھوں سے سمجھوتا کر کے اورنگ زیب بیجاپور اور گول کنڈہ پر اپنی فتح کو مستقل کر سکتا تھا۔ سنبھاجی کو قتل کر کے اس نے نہ صرف اس موقعہ کو کھو دیا بلکہ مرہٹوں کو اپنا محاربہ مزید تیز کرنے کا بہانہ فراہم کر دیا۔ کسی ایک طاقتور رہنما کے نہ ہونے کی وجہ سے مرہٹہ سرداروں نے کھلے عام مغل علاقوں میں لوٹ مار شروع کر دی۔ مغل فوج کو دیکھتے ہی وہ ادھر ادھر چھپ جاتے تھے۔ مرہٹوں کا خاتمہ کرنے کے بجائے اورنگ زیب نے انھیں سارے دکن میں اپنی حرکات و سکنات مزید تیز کرنے کا موقع دیا۔ سنبھاجی کے چھوٹے بھائی راجہ رام کی حکومت تو قائم ہوئی لیکن راجدھانی پر مغلوں کا حملہ ہوتے دیکھ کر وہ وہاں سے بھاگ نکلا۔ راجہ رام نے بھاگ کر مشرقی سرحد پر جنجی میں پناہ لی اور وہاں سے اس نے مغلوں کے خلاف جنگ کو جاری رکھا' اس طرح مرہٹوں کی بغاوت مغرب تا مشرق پھیل گئی۔

اورنگ زیب نے جنجی میں راجہ رام کو محاصرہ میں لے لیا' یہ محاصرہ کافی دن تک جاری رہا۔ 1698ء میں جنجی کا زوال ہوا لیکن راجہ رام وہاں سے نکل بھاگنے میں کامیاب ہو گیا۔ مرہٹوں کے حملوں میں تیزی آ گئی۔ کئی مرتبہ مغلوں کو کثیر نقصان اٹھانا پڑا۔ مرہٹوں نے کھوئے ہوئے کئی قلعوں پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ راجہ رام ستارا واپس آنے میں کامیاب ہوا۔ مغلوں اور مرہٹوں کی کشیدگی برقرار رہی۔

1703ء میں اورنگ زیب نے مرہٹوں سے بات چیت شروع کی' سنبھاجی کے لڑکے ساہو کو وہ رہا کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ اس وقت ساہو ستارا میں اپنی ماں کے ساتھ

قید تھا۔ ساہو کے ساتھ اچھا سلوک کیا گیا۔ جوان ہونے پر اس کی شادی نامور مرہٹہ گھرانوں کی دو لڑکیوں کے ساتھ کر دی گئی۔ شیوا جی کی ریاست اور دکن میں "سردیش مکھی" کا اختیار ساہو کو دے کر اس کی خصوصی حیثیت تسلیم کرنے کے لئے اورنگ زیب تیار تھا۔ لیکن خفیہ معلومات کی بنا پر اورنگ زیب نے آخر میں مرہٹوں سے مشتبہ ہو کر اس سارے منصوبہ کو رد کر دیا۔

1706ء میں اورنگ زیب کو اس بات کا یقین ہو گیا کہ مرہٹوں کے تمام قلعوں پر قبضہ کرنا مشکل ہے لیکن پھر بھی جنگ جاری رہی۔ 1707ء میں اورنگ زیب کا انتقال ہو گیا اور مرہٹوں کو دم لینے کا موقع مل گیا۔

اگر ہم اورنگ زیب کو ایک مسلم حکمراں کے بجائے صرف حکمراں یا بادشاہ سمجھیں تو یہ حقیقت تسلیم کرنا ہو گی کہ کسی بادشاہ کو ہر چیز سے زیادہ اپنے تاج و تخت کی بقا اور استحکام عزیز ہوتا ہے۔ چنانچہ اورنگ زیب نے بھی اپنی سلطنت اور تخت کے استحکام کو ہی اولیت دی۔ اس کی صوبائی حکمت عملی اور ان کی تشکیل میں یہی مقصد سب سے زیادہ اہم اور نمایاں نظر آتا ہے۔ اسی مقصد کے حصول کے لئے دکن کی کتنی ہی ریاستوں کے مسلم حکمرانوں اور اعلیٰ عہدیداروں کو جہاں ایک طرف اپنا مخالف سمجھا وہیں دوسری طرف ہندوؤں کو اپنا معتمد سمجھا۔ ایک طاقتور راجپوت جے سنگھ کو نہ صرف صوبہ داری کے اعلیٰ عہدہ پر فائز کیا بلکہ اس پر اعتماد کرتے ہوئے مرہٹوں سے نمٹنے اور ان کی طاقت کو ختم کرنے کی پوری ذمہ داری بھی اسی کے سپرد تھی۔ مسلم اور غیر مسلم پر دھیان دیئے بغیر جے سنگھ نے بھی ایمانداری اور پوری وفاداری کے ساتھ مرہٹوں کی مخالفت اور اورنگ زیب کی حمایت میں اہم کارکردگی دکھائی۔

جس طرح ذاتی مفادات کے تحت گول کنڈہ اور بیجاپور کے مسلمانوں نے اورنگ زیب کی مخالفت' اس کے کنبہ میں نااتفاقی اور ہندو طاقتوں کے ساتھ راہ و رسم قائم رکھنے کی روش اختیار کی' اس سے ایک اہم ثبوت یہ فراہم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے تمام مسلمانوں میں اتحاد نہیں تھا' البتہ کچھ مسلمان حکمراں یا سلطان ایسے تھے جو ذاتی مفاد کی خاطر ضرورت پڑنے پر دوسرے مسلمان حکمرانوں سے متحد ہو گئے۔

مندرجہ بالا صورت حال کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہی نہیں ہوتا' بلکہ مرہٹوں کا بھی یہی انداز تھا۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ کتنے ہی ہندو علاقوں کو مرہٹوں نے صرف ذاتی فائدہ کے لئے تاراج کیا۔ وہاں کے تباہ حال عوام نے اورنگ زیب کے حق میں اپنی عقیدت مندی کا اظہار کیا۔ عقیدت مندی صرف اس لئے کہ نہ صرف اورنگ زیب بلکہ اس سے پہلے بھی یہی چیز نظر آتی ہے کہ عوام ہمیشہ ٹیکس کا بوجھ برداشت کرتے اور بے بس ہوتے ہیں۔ تعلیم کا فقدان' ذرائع آمدورفت کی کمی اور اقتصادی مشکلات کی وجہ سے عام رعایا تمام حکمرانوں کو خواہ وہ ہندو ہوں یا غیر ہندو ایک جیسا ہی سمجھتی' اس لئے کہ ان کا استحصال سب نے یکساں طور پر کیا۔

مرہٹوں کی فوج میں صرف ہندو ہی نہیں تھے بلکہ اعلیٰ فوجی عہدوں پر بہت سے اہل اور باصلاحیت مسلمان فائز تھے اور مسلم طاقتوں کے خلاف انہوں نے نہایت ایمانداری کے ساتھ مرہٹوں کا ساتھ بھی دیا۔

لہٰذا ہمیں کہنا پڑے گا کہ تمام مسلمانوں کا ایک ہونا اور بالاتفاق سبھی ہندوؤں کی جداگانہ حیثیت سمجھنے کی بات انگریزوں کے زمانہ کی پیداوار ہے۔ اور اس بے بنیاد بات کو باور کرانے کے لئے حقائق کو نظر انداز کیا گیا' یا اس کی تفصیل اطمینان بخش طریقہ سے نہیں کی گئی۔

اس حقیقت سے روشناس ہونے کے لئے اگر اورنگ زیب کے زمانہ کے اسباب اور عوامل کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو دور حاضر کے حالات کا جائزہ لینے سے بھی اس حقیقت کو باآسانی سمجھا یا محسوس کیا جا سکتا ہے۔ ہندوستان میں ہر سال سینکڑوں واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں جن میں مسلمان مسلمان کا مخالف نظر آتا ہے اور ہندو کی گولی سے ہندو کا سینہ چھلنی دکھائی دیتا ہے۔ اس کے برعکس بہت سے ہندو کنبوں کا روزگار مسلمانوں کے ہاتھ میں اور بہت سے مسلمانوں کی زندگی ہندوؤں کی سرپرستی میں بسر ہو رہی ہے۔ یہ حقیقت علیحدگی پسندی یا آپسی منافرت نہیں بلکہ ہندو اور مسلمانوں کے اشتراک سے پیدا شدہ ایک ایسے ماحول کی تصویر پیش کرتی ہے جس میں سماجی' سیاسی'

اقتصادی یہاں تک کہ مذہبی معاملوں میں بھی ہندو اور مسلمان ایک جیسے اور گھلے ملے دکھائی دیتے ہیں نہ کہ ایک دوسرے سے الگ اور ہٹے بچے۔

اسی طرح اورنگ زیب کے زمانہ میں مذہبی منافرت کا ماحول ہوتا اور اسی کے لئے ہندو اور مسلمان نبرد آزما ہوتے' تو اورنگ زیب کے ساتھ نہ تو جے سنگھ ہوتا اور نہ ہی شیوا جی کی حمایت میں مسلمان گولکنڈہ۔

## قوم پرستی

مورخین کی ہمیشہ یہی کوشش رہی ہے کہ سارے ہندوستان کو ایک ملک مانتے ہوئے اور قوم یا مذہب کو کسی طرح کی اہمیت دیئے بغیر صرف سماجی' اقتصادی' سیاسی اور تہذیبی پہلوؤں کو ہی اہمیت دی جائے' مزید برآں یہ بات بھی صاف نظر آتی ہے کہ عوامی اتحاد کو جوڑے رکھنے یا اسے پارہ پارہ کرنے میں تاریخ نگاری کی خاص اہمیت ہے۔

اسے غلط تاریخ نگاری کا انجام ہی کہا جا سکتا ہے کہ آج بھی ہمارے تعلیمی اداروں پر فرقہ بندوں کا تسلط برقرار ہے۔ اسکولوں اور کالجوں کا تمام تر خرچ سرکار برداشت کرتی ہے لیکن طلباء کو ہر قسم کی تعلیم کے نام پر آپسی منافرت اور غلط رجحانات کا شکار بنایا جا رہا ہے۔ مذہبی غیر جانبداری اور آزادی کو دونوں ہی طرف سے چیلنج کا سامنا ہے۔ اگر ایک طرف ہندو قومیت کے علمبردار تمام تشخص کو ختم کر کے یکساں (بھارتیہ کرن) بن جانے پر زور دیتے ہیں تو دوسری طرف سکھ اور مسلمان مذہب کے معاملہ میں نہایت سخت رویہ اختیار کرتے ہوئے مذہب کو سیاست سے الگ نہ سمجھنے پر اڑے ہوئے ہیں' اور یہ حقیقت ہے کہ ان مذہبی عصبیت کے علمبرداروں کا یہ انداز ملکی مفاد کے قطعاً" خلاف ہے۔

تمام شواہد کو نظر انداز کرتے ہوئے آج بھی کچھ دانشور ہمارے ملک کے وسطی عہد کو ہندو اور مسلمانوں کے درمیان' منافرت اور دشمنی کی شکل میں پیش کرتے ہیں۔ تہذیبی اور ثقافتی حد تک دونوں گروہوں میں خوشگوار تعلقات رہے۔ آرٹ' موسیقی'

مصوری، صنعت گری اور ادب جس صورت میں اس وقت ہمارے پاس موجود ہے وہ دونوں فرقوں کی صدہا سال کی مشترکہ مساعی کا نتیجہ ہے۔ پانچ چھ سو سال کے اس عرصہ سے متعلق جو کچھ حاصل ہوا ہے اس میں یہ نشاندہی کرنا یا تلاش کرنا آج بھی ناممکن ہے کہ اس میں کتنے اور کس حصہ کا تعلق کس فرقہ سے ہے۔

اس حقیقت کو دھیان میں رکھ کر کچھ عوامی (عوام پسند) کہے جانے والے بادشاہوں کے بارے میں غور کرنا ضروری ہے۔ رعایا کو ایک قوم سمجھنے والے بادشاہوں میں سب سے زیادہ مشہور موریہ شہنشاہ اشوک اور مغل شہنشاہ اکبر ہیں۔

اشوک کی لاٹوں اور کتبوں کا پھیلاؤ اس کی ہردلعزیزی کے ایسے ثبوت ہیں جن کو جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ شمال مغرب میں اس کے کتبے مان سہرا، شہباز گڑھی اور لام دھن تک اور دور تک مغرب میں قندھار تک ملتے ہیں۔ اس نے قندھار، کمبوج اور یونوں کو اپنی سرحد پر بتایا ہے۔ اس کی مملکت کی مغربی سرحد پر مصر کے انٹیوکس ثانی کی حکومت تھی۔ مندرجہ بالا تین مقامات کے لوگوں کو عین سرحد کے اختتام پر کہنا غیر واضح ہے، کیونکہ اس معاملہ میں اختلاف رائے ہے اور ہنوز طے نہیں ہو پایا ہے کہ یہ لوگ مملکت کے اندر تھے یا سرحد کے پار۔ کتبوں کی تنصیب سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ مملکت کے اندر ہی رہتے تھے جنوبی سرحد پر چول، پانڈیہ، ستیہ پتر اور کیرل پتر مملکتیں تھیں جہاں اشوک کا کوئی کتبہ نہیں ملتا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا تمام سلطنتیں خود مختار اور آزاد سلطنت کی حیثیت سے قائم تھیں۔ (23)

اول الذکر قومی یکجہتی اور ملکی سالمیت کے نشان اور ہردلعزیز عوام شہنشاہ اشوک کے عہد میں اس کی مملکت کی حدود اور اس کی سلطنت کا جو پھیلاؤ نظر آتا ہے وہ اس بات کا مظہر ہے کہ جنوبی ہندوستان کا ایک تہائی حصہ اشوک کے ہندوستان کا جزو کبھی نہیں بن سکا۔

اشوک کے بعد ہندوستان کی تاریخ میں اکبر کو دوسرا ملک گیر شہنشاہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس میں اختلاف رائے نہیں کہ اکبر مغل دور کا سب سے زیادہ مشہور بادشاہ رہا ہے۔ اکبر ایک عظیم سلطنت قائم کرنے میں کامیاب رہا لیکن اشوک کی طرح جنوب

کے صوبے اس کے قبضہ میں بھی نہیں آ سکے۔ وہ اپنے فوجی محرکات فوجی کارروائیوں اور فتح کے منصوبوں کے تحت صرف ریاست احمد نگر تک کے علاقہ کو ہی ایک مملکت کے سائبان اور سیاسی وحدت میں ضم کر سکا' حقیقی صورت یہ تھی کہ بیجاپور' گول کنڈہ اور احمد نگر ریاستوں نے کشیدگی اور جنگ کا ایسا ماحول قائم رکھا کہ وہ اکبر کے لئے درد سر بنا رہا اور وہ وہاں اپنا اقتدار قائم نہیں کر سکا۔

اگر اشوک اور اکبر کے سلسلہ کے مندرجہ بالا تنقیدی جائزہ سے ہم اتفاق کرتے ہیں اور پھر بھی اگر انہیں عظیم اور کل ہند حکمراں سمجھتے ہیں تو اورنگ زیب کے حق میں ناانصافی کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا حکمرانوں سے اگر اورنگ زیب کا موازنہ نہ بھی کیا جائے تب بھی یہی آشکارا ہوتا ہے کہ تقریباً 60 سال کا طویل عرصہ جس کا تعلق اورنگ زیب کی حیات' اس کے کردار اور کارگزاریوں سے ہے بجائے خود ہندوستان کی تاریخ قرار پاتا ہے۔ پچاس سال تک (1658ء تا 1707ء) وہ حکومت کرتا رہا۔ اس کے عہد میں مغل سلطنت کی وسعت اپنی آخری حدود تک پہنچ گئی تھی۔ عہد قدیم سے انگریزوں کی حکومت قائم ہونے تک ہندوستان میں اتنی وسیع سلطنت کا قیام کبھی نہیں ہوا۔ غزنی سے لے کر چاٹگام تک اور کشمیر سے کرناٹک تک عظیم ہندوستان ایک ہی حکمراں اورنگ زیب کے تحت تھا۔ اس سلطنت کے مختلف علاقوں کا بندوبست چھوٹے درجہ کے حکمرانوں (نوابوں یا راجاؤں) کے سپرد نہ رہ کر براہ راست بادشاہ کے تقرر شدہ عمال کے ذریعہ ہوتا تھا۔ اسی خصوصیت کی وجہ سے اورنگ زیب کے زمانہ کا ہندوستان اشوک' سمندر گپت یا ہرش کے عہد کے ہندوستان سے کہیں زیادہ وسیع اور مکمل تھا۔

اورنگ زیب کی سلطنت کی اس قدر وسعت اس کی اہلیت اور کثیر عوام کی حمایت کا نتیجہ تھی۔ اتنی وسیع سلطنت کا قیام اسی صورت میں ممکن تھا جب یہاں کی تمام قوموں کو مساوی حقوق' ذرائع اور آسانیاں حاصل ہوں۔ آپسی اختلاف رائے کے باوجود خاص معاملوں میں کبھی اختلاف نہیں رہا' اور اسی کے نتیجہ میں انگریزوں کے خلاف ہندو اور مسلمان دونوں کاندھے سے کاندھا ملا کر لڑے اور اس اتحاد نے ہتھیار کا کام

دیتے ہوئے انگریزوں کے سارے منصوبوں کو ناکام بنا دیا۔ اس اتحاد کی بنیاد اگر پہلی مرتبہ اشوک کے زمانہ میں اور دوسری بار اکبر کے عہد میں مضبوط ہوئی تو اورنگ زیب کے ہندوستان میں پوری طرح ابھر کر اپنی انتہا کے آخری مرحلے تک پہنچ گئی۔

اورنگ زیب کے زمانہ میں ہندوستان میں جتنی طاقتیں (بیجاپور، گولکنڈہ، مرہٹے، راجپوت، افغان اور سکھ) دکھائی دیتی ہیں ان میں سے کوئی بھی طاقت علاقائی طاقت سے بڑھ کر قومی درجہ کی طاقت ہونے کی حیثیت اور اہلیت نہیں رکھتی تھی۔

مورخین کے مابین یہ اب بھی ایک مسئلہ سا بنا ہوا ہے کہ وہ ایسی مسلم شخصیت کو اولیت دیں جس نے پورے ہندوستان کی یکجہتی کو ایک دھاگے میں پرونے کی کوشش کی اور بالاخر کامیابی نصیب ہوئی یا ایسے حقائق کو جن میں ہند اور مسلمان دونوں تھے اور انہوں نے اس یکجہتی کے دھاگے کو توڑنے ہی میں اپنا سارا وقت گزار دیا۔ دوسرے الفاظ میں ہم اس طرح کہیں کہ مورخین اس طاقت کی حمایت کریں جس نے سارے ملک کو شمال سے جنوب اور مشرق سے مغرب تک ایک بندھن میں باندھے رکھنا چاہا (مگر اپنی یا ہماری بدقسمتی سے وہ طاقت مسلمان تھی) یا ان طاقتوں کی حمایت کریں جو محض ذاتی مفاد کو ہی ہمیشہ ترجیح دیتے ہوئے مرکزی اقتدار کی جڑیں ہلانے اور اسے اکھاڑنے میں مصروف رہیں۔ (یہ طاقتیں ہندو بھی تھیں اور مسلمان بھی لیکن بعد کے تنگ نظر تاریخ نگاروں کو ان میں صرف ہندو طاقتوں کے نام اجاگر کرنا یاد رہے) جذباتی میلان تو یہ ہے کہ یہ سب ٹھیک ہی ہوا۔ اگر مرہٹے اورنگ زیب کی مضبوط مرکزی سرکار کو دھکے دے دے کر کمزور نہ کرتے تو یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ مسلمانوں کی مضبوط حکومت کتنی دور اور کتنی دیر تک قائم رہتی۔ درمیان میں بھلے ہی انگریزوں کی حکومت آ گئی لیکن مسلم حکومت سے تو مستقل طور پر چھٹکارا مل گیا۔ مگر عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ جو کچھ ہوا ٹھیک نہیں ہوا۔ اگر مرکز کمزور نہ پڑتا تو غیر ملکی طاقتوں کو ہماری طرف للچائی ہوئی نظروں سے دیکھنے کی کبھی ہمت نہیں پڑتی، ملک پر قبضہ کرنے کا تو سوال ہی نہیں تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ٹیپو سلطان، سراج الدولہ، بہادر شاہ ظفر، ویر کنور سنگھ، رانی جھانسی، تانتیا ٹوپے اور حضرت محل غیر ملکیوں کے ہاتھوں جان گنوانے اور

بدلہ میں وطن کے لئے کچھ بھی نہ کر سکنے کے بجائے ملک کی قومی یکجہتی کا خوبصورت محل بنانے میں کامیاب ہو سکتے تھے اور اگر یہ نہیں ہوا ہوتا تو ممکن تھا کہ ملک تین ٹکڑوں میں کبھی تقسیم نہ ہوتا۔

## حوالہ جات


1- عالمگیر (ترجمہ) سید صباح الدین عبدالرحمٰن، دہلی 1981ء ص 20'15-

2- ایضاً

3- محمد اطہر علی "1679ء کے راٹھور وِدروہ کے کارن" مدھیہ کالین بھارت شمارہ 2 مدیر عرفان حبیب 1983ء ص 102-93

4- ماثر عالمگیری صفحہ 76-170

5- محمد اطہر علی "دی ریلیجس ایشوز ان دی وار آف سکسیشن 59-1658ء پروسیڈنگس آف انڈین ہسٹری کانگریس علی گڑھ 1960ء

6- ماکھن لال رائے چودھری ایضاً ص 72-271

7- ایضاً

8- کننگھم ـــــ سکھوں کا ایتہاس "مرتبہ کملا کرتیواڑی" ترجمہ رمیش تیواڑی اور سریش تیواڑی، ایتہاس پرکاشن سنستھان وارانسی دسمبر 1965ء ص 76

9- پری شسٹ 22 کے مطابق نانک، انگد، امرداس، ارجن، ہرگووند گردت ہررائے، ہرکشتن اور تیغ بہادر کے بعد دسویں اور آخری گرو گووند سنگھ تھے۔

10- ایضاً ص 53

11- ایضاً ص 55

12- ایضاً

13- ایضاً ص 57

14- براؤن "انڈیا ٹریکٹس" جلد 2 ص 3-2

15- کننگھم سکھوں کا ایتہاس، ص 57-

16- براون "انڈیا ٹریکٹس" ص 67

17- کننگھم ___ سکھوں کا ایتہاس صفحہ 77-

18- یہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے کہ گدی کی خاطر اشوک موریہ نے اپنے سو بھائیوں کا قتل کیا- گدی حاصل کرنے کے لئے آخری موریہ حکمراں ہر بدرتھ کو اس کے سپہ سالار پشیہ مترشنگ نے قتل کیا- چھٹی صدی قبل مسیح میں سر پر تاج پہننے کی غرض سے اجات شترو نے اپنے باپ کو قتل کیا- تاج شاہی کے حصول کی خاطر اپنے باپ شاہجہاں سے نہ صرف اورنگ زیب بلکہ شجاع اور مراد نے بھی بغاوت کی- ان تمام واقعات کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ سکھ مسئلہ کو طولانی شکل دے کر اورنگ زیب کو قصوروار اور سکھوں کا مخالف قرار دینا' دوسرے تاریخی واقعات کو اگر مد نظر رکھا جائے تو مناسب نہیں-

19- انڈیا آفس میں درج فہرست قلمی کتاب نمبر 1344 کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اورنگ زیب نے اپنے بیٹے کام بخش کو ایک خط کے ذریعہ اس بات کی سخت تاکید کی تھی کہ کسانوں پر اور دیگر رعایا پر بے وجہ کبھی ظلم و زیادتی نہ ہو- اس بات کے لئے بھی متنبہ کیا تھا کہ خاندان در خاندان چلے آئے خدمت گاروں کو نہ تو ملازمت سے برطرف کیا جائے اور نہ ہی انہیں تنگ کیا جائے-

20- کننگھم ___ سکھوں کا ایتہاس ص 79' 80

21- جادو ناتھ سرکار (اورنگ زیب ص 340) لکھتے ہیں کہ 1703ء کے بعد شیوا جی اور شبھو جی دیہات کو اور تاجروں کو ہندو اور مسلمان کی تفریق کے بغیر لوٹا کرتے تھے اور مغل فوج کے آتے ہی روپوش ہو جاتے تھے-

22- رام پرشاد ترپاٹھی (مغل سامراج کا اتھان اور پتن' الہ آباد 1984ء ص 374) لکھتے ہیں کہ اورنگ زیب بہت اچھا لکھنے والا اور باصلاحیت فوجی تھا- مضبوط قوت ارادی اور مستقل مزاجی کا حامل اورنگ زیب سیاسی چالوں اور سوجھ بوجھ کے اعتبار سے عدیم المثال تھا- بیورے (حساب کتاب) کی جانچ وہ کافی محنت اور تیزی کے ساتھ کرتا تھا- قوت برداشت اس کو بدرجہ اتم حاصل تھی- اس کی سنجیدگی اعلیٰ ظرفی اور تحمل سے لوگوں پر اس کا رعب چھا جاتا- اس کی سخت اصول پسندی اور گہری سیاسی پالیسی کے پیش نظر لوگ اس سے خوف زدہ

رہتے تھے۔ تکلیف اور پریشانی کے وقت بھی وہ اسپات کے مانند سرد رہتا۔ خوشی میں بھی اس کے چہرے کا رنگ تبدیل نہیں ہوتا تھا۔ اس کی سپاہ اس کے برتاؤ سے خوش رہتی۔ جسمانی، ذہنی یا فکری کمزوری کا الزام اس پر نہیں لگایا جا سکتا۔ وہ ہمیشہ چڑچڑا اور فکرمند بنا رہتا۔ کسی پر مکمل اعتماد آسانی سے نہیں کرتا اور اس کا احساس نہ دلاتے ہوئے دوسرے سے کام نکالنے کی اس میں اہلیت تھی۔ اس کی مذکورہ بالا خصوصیتوں کو کسی قسم کا چیلنج کرنا ممکن نہیں ہے۔

23- رومیلا تھاپر "اشوک تتھا موریہ سامراج کا پتن" (اشوک اور موریہ کا سلطنت کا زوال) دہلی 1977ء ص 131-

## چوتھا باب

# جزیہ

اورنگ زیب کے زمانہ میں لفظ جزیہ کی کافی شہرت رہی۔ بہت سے دانشوروں نے یقینی طور سے سچ مان کر جزیہ کو ہندوؤں کے خلاف ایک ایسا ہتھیار بتایا جسے استعمال کر کے اورنگ زیب نے بیشمار ہندوؤں کو مسلمان بنا دیا۔

"فخرالدین علی احمد لیکچر" (1) کے دوران حال ہی میں ستیش چندر نے بتایا کہ جزیہ ہندوؤں سے لیا جانے والا ایک محصول تھا جس کی اجازت شریعت دیتی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے مطابق مسلم حکومت میں جب غیر مسلم لوگ اس کی بالادستی اور اقتدار کو تسلیم کر لیتے ہیں تو انہیں ذمی کہا جاتا ہے۔ ذمی کے معنی یہ ہیں کہ ان غیر مسلم لوگوں کی حفاظت سماجی، اقتصادی، مذہبی اور سیاسی نقطہ نظر سے مسلم حکومت کے ذمہ ہو گی اور اس کے بدلہ میں حکومت ان سے محصول لے گی۔ مندرجہ بالا نقطہ نظر اور شریعت کے مطابق اورنگ زیب نے ہندوؤں کے تحفظ کی گارنٹی لی (2) اور اس کے عوض جو محصول اس نے لیا وہ جزیہ کہلایا۔

اورنگ زیب کے زمانہ میں مذہب اسلام کی تبلیغ و اشاعت کرنے کے لئے علماء کی ایک ایسی مذہبی تنظیم تھی جو خود کو حکومت سے کہیں زیادہ اونچا اور افضل سمجھتی تھی۔ عام طور پر ایسے ہی لوگوں نے ہندو مذہب کے خلاف زیادہ آواز اٹھائی لیکن اس تنظیم سے بھی زیادہ بڑی ایک اور تنظیم تھی جس میں ایک سے ایک بڑھ کر بااثر اور اسلام کی پوری معلومات رکھنے والے لوگ تھے۔ اس تنظیم نے مذہب کی بنیاد پر مسلم اور غیر مسلم میں کسی طرح کا فرق نہ سمجھتے ہوئے سبھی کو ایک ملک کا باشندہ سمجھا۔ ایسے ہی

لوگوں کی وجہ سے اورنگ زیب کے زمانہ میں اہلیت کے مطابق ہندو اور مسلمان دونوں کو فائدہ پہنچا' اور دونوں کے درمیان خوشگوار تعلقات قائم ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ آج کی طرح بڑے پیمانہ پر فرقہ وارانہ جھگڑوں کا ثبوت اس زمانہ میں نہیں ملتا۔

اورنگ زیب کے زمانہ میں جتنی لڑائیاں ہوئیں وہ کسی قوم یا فرقہ کے خلاف نہیں' بلکہ حکومت کو مضبوط بنانے کے مقصد سے لڑی گئیں۔ اگر مذہب یا کسی مخصوص قوم کو دھیان میں رکھتے ہوئے لڑائیاں لڑی جاتیں تو اورنگ زیب مسلم ریاست گول کنڈہ اور بیجاپور کی حکومتوں پر کبھی حملہ نہ کرتا۔

اسی ذیل میں ستیش چندر بتاتے ہیں کہ گول کنڈہ پر حملہ کرنے کے سلسلہ میں قاضی القضاۃ سے اورنگ زیب نے فتویٰ مانگا تو اس نے بتایا کہ اسلام کی رو سے ایک مسلم سلطنت پر حملہ نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ تمام مسلمان ایک ہیں۔ اس پر اورنگ زیب نے قاضی دربار کو معزول کر کے ایک دوسرے صاحب علم قاضی کا تقرر کیا جس نے دشمن مسلم حکومت پر حملہ کرنے کو درست قرار دیا۔ چنانچہ یہ واقعہ بھی اورنگ زیب کے غیر جانبدارانہ خیالات کو ظاہر کرتا ہے۔

"ہندوؤں پر جزیہ لگانا مناسب نہیں" کہنے سے پہلے ہمیں اس بات پر دھیان دینا زیادہ مناسب ہو گا کہ اپنی حکومت کے قیام کے بائیس سال بعد 1679ء میں اس نے جزیہ لگایا۔ (3) اور اپنے انتقال کے آخری لمحات میں جزیہ ختم کرنے کا حکم دیا۔ جس کو اورنگ زیب کے انتقال کے بعد پوری طرح عمل میں لایا گیا۔ (4) اورنگ زیب نے محسوس کیا تھا کہ غیر مسلم رعایا کو سماجی' اقتصادی اور مذہبی اعتبار سے تحفظ دینا اب اس کے لئے ممکن نہیں رہا اس لئے اس نے جزیہ معاف کر دیا۔ سرکاری اہل کار اور عہدیدار (عمال) فوجی (راجپوت) عورتیں' اندھے' اپاہج' بچے' غریب' سیلاب' خشک سالی اور وبائی امراض سے متاثرہ علاقوں کے ساکن جزیہ سے مبرا تھے۔ ماحصل یہ کہ بمشکل دس فیصد مالدار ہندوؤں سے اوسطاً" دو روپیہ آٹھ آنہ فی سینکڑہ کی در سے جزیہ وصول کیا گیا۔

یہ کہنا کہ جزیہ ہی کی وجہ سے ہندوؤں نے اورنگ زیب سے بغاوت کی' درست نہیں۔ اورنگ زیب ہمیشہ اس بات کے لئے کوشاں رہا کہ راجپوتوں کے ساتھ اس کا خوشگوار تعلق قائم رہے' لیکن اس میں اسے مکمل کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ پھر بھی اس نے اکبر کی طرح ڈرتے ہوئے متذبذب یا غیر یقینی اصول کو اختیار نہیں کیا۔ اکبر کے بارے میں یہاں یہ بتا دینا مناسب نہ ہو گا کہ راجپوتوں کی بغاوت کو ابتدا میں تو اکبر نے دبا دیا تھا لیکن 1561ء کے بعد اس نے اپنی حکمت عملی میں تبدیلی کی۔ (5) تلوار کے بل پر پوری طرح راجپوتوں پر قابو پانا اسے ممکن نظر نہیں آیا اس لئے اس نے شادی کے تعلق' مذہبی آزادی' جزیہ کی معافی (1564ء) اور سفر کے محصول کے خاتمہ (1562ء) کی بنیاد پر شمالی ہندوستان کے قوی تر راجپوتوں سے تعلق بہتر بنانے کی کوشش کی۔ (6)

ہندوستان پر مسلمانوں کی حکومت تقریباً چار سو سال تک رہی اور زیادہ تر زمانوں میں جزیہ وصول کیا گیا' اس کے باوجود عہد قدیم سے چلے آئے مذہبی معتقدات اور مذہبی مقامات کی اپنی حیثیت برقرار رہی۔ (7) اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ جزیہ کی وجہ سے بڑے پیمانہ پر مذہب کی تبدیلی کا عمل ہوا ہو۔ اگر ایسا ہوا ہوتا تو "اسلام کے شیدائی" اس کا بیان بڑھا چڑھا کرنے سے باز نہ رہتے۔

بہت سے دانشوروں نے کہا ہے کہ کمزور اقتصادی صورت حال کو سدھارنے کے لئے اورنگ زیب نے جزیہ لگایا۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ کمزور اقتصادی صورتحال سے اورنگ زیب گدی پر بیٹھتے ہی آگاہ ہو چکا تھا اور جزیہ اس نے حکومت کے قیام کے بائیس سال بعد لگایا۔

گدی پر بیٹھنے کے دوسرے سال میں اورنگ زیب نے محسوس کیا کہ جانشینی کے مسئلہ پر ہوئی جنگ کی وجہ سے شمالی ہندوستان کی غذائی صورت حال تشویش ناک ہو گئی تھی' قحط سالی کے زمانہ کی طرح اناج بڑھی قیمتوں پر فروخت ہو رہا تھا۔ تمام سلطنت میں جگہ جگہ درآمدی محصول لگنے سے دشواریاں اور بڑھ گئی تھیں۔ ندی کے تمام

گھاٹوں، پہاڑوں کے درمیان گھاٹیوں اور مختلف صوبوں کی سرحدوں پر مال کا دسواں حصہ راہداری (8) یعنی راستوں کی دیکھ بھال اور انہیں محفوظ رکھنے کے لئے لیا جاتا تھا۔ آگرہ، دہلی، لاہور اور برہان پور جیسے بڑے شہروں میں باہر سے لائی گئی ہر کھانے کی چیز پر "پنڈاری" نام کا محصول لیا جاتا تھا۔

اورنگ زیب نے راہداری اور پنڈاری دونوں طرح کے محصول مغل سلطنت کے خالصہ علاقوں میں بند کر دیئے۔ زمینداروں اور جاگیرداروں کو اس نے ایسا ہی کرنے کا حکم دیا۔ شاہی حکم کی تعمیل کی گئی اور کم اناج والے علاقوں میں ضروری اناج بغیر کسی اڑچن کے جانے لگا۔ اناج کی قیمت میں گراوٹ آئی۔ 1673ء میں اورنگ زیب نے اور کئی پریشان کن ٹیکسوں کو بھی ختم کر دیا۔

اپنی حکومت کے تیرہویں سال میں اورنگ زیب نے اپنی سلطنت کی آمدنی اور خرچ کا حساب کیا تو خرچ آمدنی سے زیادہ نکلا لہٰذا خرچ میں کٹوتی کی گئی۔ (9) جس کا اثر شاہی خاندان پر بھی پڑا۔ اکیسویں سال میں دربار شاہی کی سجاوٹ میں تخفیف کی گئی۔ کلرکوں کو چاندی کی جگہ مٹی کی دواتیں دی گئیں۔ دیوان عام میں سونے کی ریلنگ کے مقام پر لاجورد پتھر کی ریلنگ لگائی گئی۔ سونے اور چاندی کے عطردان اور دوسرے برتن ہٹا دیئے گئے۔ شاہی کارخانوں میں سنہری کپڑے کی تیاری روک دی گئی۔ (10) اقتصادی نوعیت کو دھیان میں رکھ کر تاریخ نویسی کے سرکاری محکمہ جات بند کر دیئے گئے۔ (11) چھوٹے محصولوں کو اس نے ختم کرنے کا فرمان جاری کیا۔ (12) اس سلسلہ میں صرف خالصہ زمینوں میں 25 لاکھ (13) کا خسارہ ہوا۔ (14) البتہ یورپین تجار کے ذریعہ غیر ممالک سے درآمد یا برآمد کرنے پر چار فیصدی چنگی وصول کی جاتی۔ اس سے پہلے مغل حکمرانوں نے اتنی زیادہ چنگی یورپی تاجروں پر نہیں لگائی تھی۔ (15) یہ اورنگ زیب کی دور اندیشی سمجھی جائے گی کہ اس نے غیر ملکی بیوپاریوں کے ذریعہ کئے گئے بیوپار کو ہندوستان کے حق میں خطرناک سمجھا۔ اورنگ زیب نے جن چھوٹے محصولوں کو ختم کرنے کا حکم دیا۔ جاگیرداروں نے ان کا وصولنا بند نہیں کیا، اس لئے کہ

ایسا کرنے سے ان کی آمدنی میں بھی کمی آتی- (16) اورنگ زیب کے حکم کی تعمیل راجہ جسونت سنگھ جیسے صرف چند ہی امیروں نے کی- زیادہ تر امیروں نے اس چھوٹ سے ہونے والے نقصان کو پورا کرنے کی مانگ اورنگ زیب سے کی- (17) ایسی حالت میں اسلامی قانون کا بہانہ بنا کر جزیہ کو زبردستی وصول کرنے کی بات منصفانہ نہیں معلوم ہوتی- (18)

اورنگ زیب کے دور حکومت میں وصول کئے جانے والے جزیہ کا کوئی آنکڑہ ہمیں دستیاب نہیں ہے- جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے کہ جزیہ دہلی کے سلطانوں نے وصول کیا- مغلیہ دور میں بابر' ہمایوں اور اکبر (ابتدائی سال) اورنگ زیب کے زمانہ میں جزیہ وصول کیا گیا- جہانگیر اور شاہجہاں کے زمانہ میں یہ معاف رہا- (19)

اورنگ زیب کے زمانہ میں جزیہ کی سالانہ وصولیابی پر دانشوروں نے شبہ کا اظہار کیا ہے- خافی خان بتاتا ہے کہ 1681ء میں امین جزیہ میر عبدالکریم نے پچھلے سال کے دوران برہان پور شہر سے چھبیس ہزار روپیہ وصول کئے تھے اور تین ماہ برہان پور کے آدھے ساکنوں کے ذمہ ایک لاکھ آٹھ ہزار روپیہ (1,08000) واجب الادا قرار دیئے تھے- (20) فصل خراب ہو جانے پر جزیہ سے کافی حد تک چھوٹ پابندی سے دی جاتی رہی- (21) عیسائی بیوپاریوں سے برآمدی اشیا پر جزیہ نہ لے کر ڈیڑھ فیصدی مزید محصول لیا جاتا تھا اس لئے کہ ان کے تحفظ کی ضمانت اورنگ زیب نے نہیں لی تھی- (22)

سر جادو ناتھ سرکار (23) کے بقول جزیہ متعین کرنے کے لئے رعایا کو تین درجوں میں تقسیم کیا گیا- پہلے درجہ میں دس ہزار درہم سے زیادہ کے مالدار لوگ آتے- قریشی نے ایک درہم کی قیمت پانچ سو گرین چاندی بتائی ہے- عرفان حبیب کے مطابق (24) 12 درہم اس زمانہ میں تین روپیہ 2 آنہ کے برابر تھے- دوسرے درجہ میں دس ہزار سے کم اور دو سو درہم سے اوپر والے لوگ آتے تھے- دو سو درہم سے کم دولت والے لوگ تیسرے درجہ میں شمار ہوتے تھے- جزیہ کے طور پر پہلے درجہ کے لوگوں کو

48' دوسرے کو 24 اور تیسرے درجہ کے لوگوں کو 12 درہم دینا پڑتے تھے۔ سر جادو ناتھ سرکار کے اس آنکڑے کے مطابق اگر دس ہزار درہم پر 48 درہم جزیہ لیا جاتا تو آدھ فیصد سے بھی کم کی در ہوتی ہے۔ اور اگر 200 درہم پر 12 درہم جزیہ رکھا جائے تو 6 فیصد کی در آتی ہے۔ سب کا اگر اوسط نکالا جائے تو تقریباً 2.50 فیصد جزیہ وصول کئے جانے کی معلومات حاصل ہوتی ہیں اور یہ شریعت کے مطابق صحیح در ہے۔ یہاں یہ بتانا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے ہے کہ یہی در مسلمانوں کے لئے بھی مقرر تھی۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ دونوں کے نام الگ الگ تھے۔ مسلمانوں کے لئے زکوٰۃ اور ہندوؤں کے لئے جزیہ کہلاتا۔ یہاں یہ بتا دینا بھی کم دلچسپی کا موجب نہ ہو گا کہ یہ جزیہ محصول مع جزیہ لفظ کے اسلام کی اپنی خصوصیت نہیں بلکہ ہندوستان کی طرح ایک اور غیر مسلم ملک اور ایک غیر مسلم طاقت کے قانون سے لیا گیا ہے۔ یعنی اسلام سے قبل کا ایران!

ایک اور بات یہ کہ جزیہ صرف ان غیر مسلموں پر عائد ہوتا تھا جو اسلامی سرحدوں کے اندر ہے اور جو غیر مسلم اسلامی حدود سے باہر ہوتے انہیں اسلام کا دشمن قرار دیا جاتا۔ اس لئے ان سے کسی قسم کے تعلق رکھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جزیہ سے حاصل شدہ رقم ایک علیحدہ خزانہ "خزانہ جزیہ" میں جمع ہو کر کارہائے خیر میں صرف کی جاتی (جس میں بیواؤں اور یتیموں کی امداد بھی شامل تھی) اس بنیاد پر کچھ دانشوروں کی یہ بات رد کی جا سکتی ہے کہ اورنگ زیب نے جزیہ کے ذریعہ اپنے اقتصادی بوجھ کو ہلکا کیا۔ (25)

جزیہ کا استعمال نیک کاموں میں کرنے کے معاملہ میں ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اسلام کے مطابق جسمانی اعتبار سے کمزور یا معذور سبھی مسلمانوں کے خوردونوش کا بندوبست حکومت کو کرنا تھا۔ اور خاص طور پر ان لوگوں کے لئے جنہیں اسلامی قانون یعنی شریعت کا تھوڑا بہت علم تھا۔ اس کے علاوہ بیوائیں اور یتیم وغیرہ بھی تھے جنہیں خوراک مہیا کرانا حکومت کی ذمہ داری سمجھی جاتی تھی۔ بلبن سے اکبر کے زمانہ تک کسی نہ کسی صورت میں ایسا بندوبست کیا گیا۔ اورنگ زیب کے عہد میں حالات نازک

ہو گئے عرفان حبیب بتاتے ہیں (26) کہ اورنگ زیب کے زمانہ میں جزیہ نامی سرکاری محصول لگاتے کے صرف دو سال بعد ہمیں اس بات کا علم ہوتا ہے کہ جزیہ میں رعایت پانے والے غیر مسلموں پر زکوٰۃ کے نام سے بادشاہ کے حکم کے تحت سرکاری محصول لگا دیا گیا۔ یہ فرمان جاری کیا گیا کہ قرآن میں جو انتہائی چھوٹ کی اجازت ہے اسے چھوڑ کر اس سے زیادہ مال پر زکوٰۃ اور دیگر محصول لگایا جائے اس طرح اپنی حکومت کے پچیسویں سال میں اورنگ زیب نے مسلمانوں پر دوبارہ زکوٰۃ عائد کر دی۔

## قبول اسلام

شری رام شرما (27) نے اورنگ زیب کے زمانہ میں قبول اسلام کی بابت مختلف ذرائع سے کچھ ایسے لوگوں کے نام جمع کئے ہیں جنہوں نے کسی نہ کسی وجہ سے اپنا مذہب ترک کر کے اسلام قبول کیا۔

اپریل 1667ء میں سود خوری کے الزام میں چار ہندو قانون گویوں کو عہدہ سے معزول کیا گیا۔ سزا پانے کے ڈر سے ان لوگوں نے اسلام قبول کر لیا۔ چوکی گڑھ کا انچارج بننے کے لئے بھوپ سنگھ نے اپنے بھائی مراری داس کو اسلام قبول کر لینے کی صلاح دی لیکن اس نے اپنے بھائی کے لالچ بھرے مشورہ کو تسلیم نہیں کیا اور ہندو ہی رہا۔ 1681ء میں منوہر پور کے زمیندار دیوی چندر نے اسلام قبول کیا تاکہ 250 فوجیوں کے بجائے 400 کا منصب حاصل کرے۔ راجہ اسلام خاں نے ہندو مذہب ترک کر کے اسلام قبول کیا۔ تاکہ اپنی بہن کی شادی اورنگ زیب کے بیٹے سے کر سکے' لیکن یہ شادی نہیں ہو سکی۔ جاگیر حاصل کرنے کے لئے رام پور کے شاہی منصب دار راؤ گوپال سنگھ کے بیٹے رتن سنگھ نے اسلام قبول کیا۔ پل مئو کے راجہ نے کئی رعایتوں کو ٹھکرا دیا لیکن اسلام قبول نہیں کیا۔

اس طرح ثابت یہی ہوا کہ ترقی پانے اور اقتصادی فائدے کے لالچ میں ہی کچھ ہندوؤں نے اسلام قبول کیا۔ ایسے آنکڑے یا ثبوت نہیں ملتے جن سے اس مشہور لیکن

بے بنیاد بات کو حمایت حاصل ہو سکے کہ اورنگ زیب کے زمانہ میں تلوار کے بل پر بڑے پیمانہ پر ہندوؤں کو مسلمان بنایا گیا۔

## حوالہ جات


1- ستیش چندر "ایلیگیشنز آف ریلیجس بگوٹری اگینسٹ اورنگ زیب" فخرالدین علی احمد لیکچر، آزاد اکادمی جرنل، جولائی یکم، 13- 1987ء ص 10، 12

2- ستیش چندر "سترہویں صدی کے دوران بھارت میں جزیہ اور راج" مدھیہ کالین بھارت، مدیر عرفان حبیب شمارہ نمبر1 دہلی 1981ء ص 84-69

3- ایضاً

4- ستیش چندر "ایلیگیشنز آف ریلیجس بگوٹری اگینسٹ اورنگ زیب" فخر الدین علی احمد لیکچر، ص 12-10

5- و 6- اقتدار عالم خاں، "اکبر کے ادھین امیرورگِ تھا اکبر کی دھارمک نیتی کا وکاس" (1560ء تا 1580ء) مدھیہ کالین بھارت، مدیر عرفان حبیب شمارہ نمبر2 دہلی 1983ء ص 69-70

7- شیخ نظام الدین اولیاء "فوائد الفواد" ص 65، 195، 97-

8- سرکار، اورنگ زیب (1618ء تا 1703ء) ص 101-

9- ماثر عالمگیری ص 100-

10- و 11- شری رام شرما" مغل شاسکوں کی دھارمک نیتی ص 122، ماثر عالمگیری 162-

12- عالمگیری نامہ II 392، 432، 438-

13- وہ علاقہ جہاں کی آمدنی براہ راست شاہی خزانہ میں جمع ہوتی تھی۔

14- مرآۃ I ص 249-

15- دی انڈین ٹرویلس آف تھیونیو اینڈ کاکیری، ایڈیٹر۔ ایس، این۔ سین نئی دہلی 1940ء ص 4-3

16- خافی خان، منتخب اللباب II ص 88-9 (.بلیو تھکا انڈیکا سیریز)

17- مرآۃ I ص 288-91-

18- ہری شنکر شریواستو- ایضاً ص 131-

19- 1713ء میں فرخ سیر نے اپنی حکومت میں پہلے سال ہی جزیہ معاف کر دیا- 1717ء میں جزیہ دوبارہ لگایا گیا اور 1719ء میں اسے ختم کر دیا گیا- 1723ء اور 1725ء میں پھر جزیہ عائد کرنے کی کوشش کی گئی لیکن اس کے بعد جزیہ عائد کرنے کی تفصیل نہیں ملتی-

20- و 21- موازنہ، ستیش چندر، سترہویں صدی کے دوران بھارت میں جزیہ اور راجیہ، ایضاً ص 73-

22- انگلش فیکٹریز (ایڈیٹر) فاسٹر، 1678ء اور 1684ء ص XXIX 29-

23- ہسٹری آف اورنگ زیب حصہ سوم ص 270-

24- دی ایگریرین سسٹم آف مغل انڈیا ص 120 فٹ نوٹ 5-

25- ایم فاروقی "اورنگ زیب اینڈ ہز ٹائمس" ص 158-61-

26- ایگریرین سسٹم ص 298-316-

27- "مغل شاسکوں کی دھارمک نیتی" ص 190-91-

## پانچواں باب

# اورنگ زیب کے بعد ہندوستانی سلطنت کا زوال

مذکورہ بالا تمام حقائق اور طریقہ کار کو دھیان میں رکھتے ہوئے مغل سلطنت کے زوال کے اسباب کو اورنگ زیب یعنی اس کی حکمت عملی میں تلاش کرنا سیدھے راستہ سے بھٹک جانے کے مترادف ہو گا۔

ارون (1) اور جادو ناتھ سرکار (2) نے بادشاہ اور اس کے درباریوں کا انتہائی آرام طلب ہو جانا ہی مغل سلطنت کے زوال کا خاص سبب مانا ہے۔ ان دانشوروں کے اس خیال کو تسلیم کر لیا جائے تو شاہجہاں کے زمانہ میں ہی مغل سلطنت کا پوری طرح زوال ہو جانا چاہئے تھا۔ پھر اور ایک جگہ اورنگ زیب کی مذہبی اصول پرستی سے پیدا شدہ ہندو مسلمان کی تفریق کو جادو ناتھ سرکار نے اصل وجہ بتایا ہے۔ (3) کتنے ہی آثار اور شواہد کی بنیاد پر پہلے ہی یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اورنگ زیب کو اپنے مخالفین سے دشمنی تھی خواہ وہ باپ ہو یا بھائی، بیٹا ہو یا بیٹی اور ہندو ہو یا مسلمان۔

منصب داری اور جاگیرداری بندوبست میں ستیش چندر نے مغلوں کے زوال کے اسباب تلاش کرنے کی کامیابی کے ساتھ کوشش کی ہے۔ (4) اور اس کی تائید عرفان حبیب نے بھی کی ہے۔ (5) کچھ دانشوروں کی رائے میں سلطنت کی وسعت ہی زوال کا سبب بنی۔ (6) یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ہر حکمراں کی پہلی کوشش سلطنت کو وسیع کرنا ہی ہوتی ہے اور یوں تو مغلیہ عہد میں ہی بیجاپور، گول کنڈہ اور مرہٹہ وغیرہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی مثالیں ہمارے پاس موجود ہیں جن سے ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ چھوٹی چھوٹی حکومتیں بھی زوال سے بچ نہیں سکیں۔

اٹھارویں صدی میں مغل سلطنت کے زوال کے علاوہ ایم اطہر علی (7) نے

دوسرے ممالک میں صفوی' سلطنت عثمانیہ اور ازبک سلطنت کے زوال کا تذکرہ کرتے ہوئے چند عام قسم کے اسباب کی طرف رجوع ہونے کے لئے دانشوروں کا دھیان مبذول کرانے کی کوشش کی ہے۔ برطانیہ اور روس کے ڈرامائی اقدام سے پہلے مذکورہ بالا سلطنتوں کا زوال ہوا۔

عالمی تجارتی مرکز کی شکل میں یورپ کو 1500ء اور 1700ء کے درمیان عروج حاصل ہوا' اور غیر ملکی تاجروں کے ذریعہ ہندوستان کے اقتصادی استحصال کا انتہائی ٹھوس ثبوت سترہویں صدی سے ملنے لگتا ہے۔ اس غیر ملکی استحصال سے قبل حکمراں طبقہ کو جو آمدنی ہندوستانی تاجروں کی بدولت ہوتی تھی اس سے ان کا آرام طلبی کی زندگی بسر کرنا نظریاتی طور پر صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن آگے چل کر اسی فضول خرچ اور آرام طلب زندگی کی روش نے اندرونی خلفشار کو جنم دیا۔ اندرونی انتشار اور امور سلطنت میں بدنظمی یعنی مغل سلطنت کے زوال کی وجہ اس اعتبار سے غیر ملکی طاقتوں کے ذریعہ کئے جانے والے استحصال کے ذیل میں بھی تلاش کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ اس نکتہ پر پہنچ کر ہندوستان کے حکمرانوں میں اورنگ زیب کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے' اس لئے کہ آرام و آسائش کی زندگی بسر کرنے سے وہ ہمیشہ دور رہا اور سرکاری خزانہ کو زیر بار نہیں ہونے دیا۔

پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یورپی طاقتوں نے ہی ہندوستان کا اقتصادی استحصال کیوں کیا' جسے مغل سلطنت کے زوال کے لئے لازمی حقیقت سمجھا جا سکتا ہے۔ عہد قدیم میں ہندوستان اور روم کے درمیان ہونے والی تجارت کی مثال ہمارے سامنے ہے جس میں منافع کمانے کے لحاظ سے روم کی بہ نسبت ہندوستان کا پلڑہ کئی گنا بھاری رہا۔ اس سوال کا جواب عام طور پر تکنیکی ترقی میں تلاش کیا جا سکتا ہے' چنانچہ جس بڑے پیمانہ پر یورپی ممالک میں ٹکنالوجی کی ترقی' کاروباری انجمنیں مشینی کارخانہ قائم ہوئے' اس قدر ہندوستان میں نہیں ہو سکا۔ اس کے علاوہ بلدیاتی ترقی کے لئے جتنی کوشش ہونی چاہئے تھی' نہیں کی گئی۔ ملک کے اندرونی معاملات' حکومت اور مذہبی انتشار اتنے بڑے پیمانہ پر یہاں رونما ہوئے کہ شمال اور جنوب کی تمام ریاستوں کا انتہائی

مقصد دشمن کو زیر کرنا اور علاقائی سطح پر امن و سکون کے ساتھ حکومت کرنا تھا۔ لیکن انجام یہ ہوا کہ نہ تو دشمن زیر ہوئے اور نہ ہی یہاں کے راجاؤں یا نوابوں کو چین اور سکون کے ساتھ حکومت کرنا ہی نصیب ہوا۔

صنعت و حرفت کو حکومت کی اطمینان بخش سرپرستی نہیں مل سکی اس لئے یورپ کا مقابلہ یہاں کی پیداوار (تیار مال) اور قیمت سے نہیں کیا جا سکا۔ کاشتکاری پیداوار میں اضافہ کی جس قدر شدید ضرورت تھی جاگیرداروں اور منصب داروں نے وہ پیداواری اضافہ نہیں ہونے دیا۔

شہروں کی ترقی ہوتی تو سیلاب' خشک سالی یا وبائی امراض کے سبب کثرت اموات سے تنگ آ کر کاشتکار شہروں کی طرف بھاگتے اور تاجروں یا صنعت کاروں کو مزدور مہیا ہوتے جیسا کہ برطانیہ میں یہی سب کچھ ہونے کا پتہ چلتا ہے' لیکن ہندوستان میں ایسا بھی نہ ہو سکا۔

عالمی صنعتی تبدیلیوں سے فوج سب سے زیادہ متاثر ہوئی۔ غیر ممالک میں توپیں تیار ہونے لگی تھیں۔ ہندوستان میں ماہرین' ریاضی دانوں اور سائنس دانوں کی حوصلہ افزائی کر کے اس طرح کا قدم اٹھایا جا سکتا تھا لیکن یہاں تو غیر سائنسی طریقہ سے بندوق اور چھوٹی توپ ہی بنتی رہی' جو 1700ء تک کافی پرانی تکنیک ہو چکی تھی۔ مغل اب بھی تلواروں سے لڑنے والے گھوڑ سواروں پر تکیہ کئے ہوئے تھے۔ 1739ء میں ہونے والی لڑائی میں نادر شاہ کی فتح مندی کا ایک اہم سبب یہ تھا کہ اس کی فوجوں نے یورپین اور عثمانی توپ خانہ کی نقل پر بنایا ہوا توپ خانہ استعمال کیا تھا۔

سائنسی کمتری نے ہندوستان میں کاشتکاری اور تجارتی بحران میں اضافہ کیا' اسی اقتصادی بحران کے انتہا کو پہنچنے پر سیاسی نااتفاقی اور فوجی بربادی کی ابتداء ہوئی' فوجی کمزوری کے اسباب میں مذہب کا رول بھی کچھ کم نہیں رہا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسان کو پرانے مذہبی عقائد اور رسوم کو بالکل ترک کر دینا چاہئے بلکہ مذہبی عقائد اور رسم و رواج پر قائم رہتے ہوئے اس طرف بھی دھیان دینا چاہئے کہ دنیا کس طرف جا رہی ہے اور اسی کے مطابق ہر ملک کو آگے بڑھنے کی کوشش کرنا چاہئے لیکن ہندوستان

میں اس قسم کی کوشش پر بھی کوئی دھیان نہیں دیا گیا۔

مغلیہ سلطنت کے خاتمہ کے بعد حیدر آباد' بنگال اور اودھ جیسی حکومتیں وجود میں آئیں جو اصل میں ختم شدہ سلطنت کے ہی ٹکڑے تھے۔ ان حکومتوں نے اپنی حکمت عملی کے انداز کو وضع کرنے کے لئے مغلوں کے طور طریقوں کو بنیاد بنایا۔ دوسرے درجہ میں مرہٹہ' جاٹ' سکھ اور افغان تھے۔ ان حکومتوں کا حکومت کرنے کا اپنا الگ انداز تھا۔ (8) موجودہ کرناٹک صوبہ اور اس کے قرب و جوار میں حیدر علی اور ٹیپو سلطان کی حکومت تھی جس نے مغلوں کے نظام سلطنت کی تقلید کی۔ اس حکومت نے فوج کو جدید ہتھیاروں سے لیس کرنے کی کوشش کی اور اسلحہ سازی بھی۔ تجارتی میدان میں برطانیہ کی پیروی کرتے ہوئے ترقی کی طرف قدم بڑھایا۔ (9)

اس طرح مغل سلطنت تقسیم ہو گئی۔

بنگال میں وہاں کے صوبہ داروں (ناظم) نے جو کچھ کیا وہ مرکز کے اشارہ پر کیا۔ صوبہ داروں کے کئے ہوئے بندوبست میں اصلاح کے پیش نظر مرشد قلی خاں نے جاگیروں کو خالصہ میں تبدیل کرنا چاہا جس کی اجازت اسے مرکز سے حاصل ہو گئی۔ اس سے جاگیرداروں کا اقتدار بنگال سے ختم ہو گیا۔ مرشد قلی خاں اس وقت ناظم کے ساتھ ساتھ دیوان (صوبائی مالگذاری وصول کرنے والا وزیر) بھی تھا۔ اس لئے "خالصہ" پر اسی کا قبضہ ہو گیا۔ مرشد قلی خاں اورنگ زیب کا معتمد اور ایماندار آدمی تھا۔ اس نے اور اس کے ماتحتوں نے مغل شہنشاہ کو کثیر رقمیں بھیجیں۔ 1740ء تک آمدنی کا ذریعہ بھی بند ہو گیا اس لئے کہ ساری مالگذاری کے مالک بنگال کے نواب بن بیٹھے۔ جاگیرداروں کا اس میں کوئی حصہ نہیں تھا۔ لہذا مغل امیر کی حیثیت ہی ختم ہو گئی۔ نوابوں نے زمینداروں اور بیوپاریوں میں سے کچھ کو مالگذاری وصول کرنے کے لئے مقرر کیا' اس طرح ایک نیا اونچا طبقہ وجود میں آیا اور مخالفانہ کہانی کے ایک نئے ماحول کا آغاز ہوا۔ حیدر آباد اودھ وغیرہ علاقوں میں قدیم جاگیرداری رواج برقرار رہا۔ ان علاقوں میں کوئی نیا اعلیٰ طبقہ پیدا نہیں ہوا۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ 1740ء سے پہلے مغل دربار میں تاجروں کا کوئی اثر یا

ان کی اہمیت نہیں تھی۔ اٹھارہویں صدی میں بنگال کے رؤسائے شہر سے زیادہ باثر سترہویں صدی میں گجرات کے تاجر تھے۔

مرہٹہ حکومتوں کو مغل تخت کا جانشین اور حقدار تصور کرنا ممکن نہیں۔ یہ ایک متفق الیہ حقیقت ہے کہ مرہٹوں کی یہ ایک ناکام کوشش تھی۔ 1761ء تک کافی کامیابی حاصل کر لینے کے بعد قیام سلطنت کے لئے جدید طریقوں کو بروئے کار لانے میں وہ ناکام رہے۔ "ہندو پدر بادشاہ" کا نعرہ دوران حمل ہی مرگیا۔ اس کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ پیشوا اپنے بس بھر نام نہاد آقا' ستارا کے راجہ کو بغیر کسی ٹھوس بنیاد کے زیادہ اہمیت دینا نہیں چاہتے تھے۔ اور اصل فائدہ کے لئے پیشوا مغل بادشاہ کے اقتدار کو تسلیم کرنا زیادہ مناسب سمجھتے تھے۔ آگے چل کر نانا پھڑنویس نے پیشواؤں کو ایک محدود دائرے میں محصور کر دیا۔ اقتدار میں آتی ہوئی حکومت پر مکمل اعتماد بھی پیشواؤں نے نہیں کیا۔ مرہٹہ حکومت کا طرز عمل لوٹ مار پر مرکوز ہونے کی وجہ سے اسے عوام کی حمایت بھی حاصل نہیں ہو سکی۔ مرہٹوں کے عظیم مقصد کا نقطہ عروج چوتھ اور سرویش مکھی (چوتھ وصولنا اور سردار کہلانا) یا مفتوحہ علاقوں کو تاراج کرنے تک محدود تھا۔

1757ء میں پلاسی کی لڑائی میں برطانیہ نے بنگال کو اپنے قبضہ میں کر کے سات سال کے اندر مشرقی ہندوستان پر اپنا اقتدار قائم کر لیا۔ یہ فتح ایک غیر معمولی حادثہ تھی۔ سارے ہندوستان کا تجارتی ڈھانچہ بدل گیا۔ بنگال اور بہار کی مالگذاری ایسٹ انڈیا کمپنی کی آمدنی کا ایک مخصوص ذریعہ بن گئی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے "کورومنڈل" برآمدات کا رخ تبدیل کر دیا۔ اور برطانیہ کی سمت یہ برآمد بڑھ کر بہت جلد پچاس لاکھ پونڈ ہو گئی۔ اس صورت میں ہندوستان کے اقتصادیات کی کمر ٹوٹنے کا باآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ گجرات اور آگرہ کی تجارت کا انحصار بنگال سے ریشمی اور سوتی کپڑوں کے آنے پر تھا۔ چنانچہ ان دونوں مقامات کا تجارتی زوال ہو گیا۔ خشکی کے راستہ سے افغانستان کے راستہ ہونے والی تجارت بھی بڑی حد تک ختم ہو چکی تھی۔ انیسویں صدی میں جیسے جیسے انگریزوں کا اقتدار بڑھتا گیا ہندوستانی تاجر ویسے ویسے کشمکش سے دوچار ہوتے گئے۔

اس اقتصادی تبدیلی سے مرہٹہ حکومتوں اور افغانوں پر بھی برا اثر پڑنا لازمی تھا۔

1808ء میں انگریزوں کا اثر دہلی تک پھیل گیا اور 1809ء میں افغان سلطنت کی بنیاد منہدم ہو گئی وہاں تجارت کا تیزی کے ساتھ زوال ہوا اور کاشتکاروں کی تعداد میں اضافہ ہوا۔

یہ ایک قابل غور حقیقت ہے کہ ہاری ہوئی ہندوستانی طاقتوں نے انگریزوں سے مقابلہ کرنے اور کامیابی حاصل کرنے کے لئے تکنیکی ترقی پر دھیان نہیں دیا۔ سندھیا جیسے مرہٹہ سردار اپنے تھوڑے سے سپاہیوں کو یورپی فوج سے ٹریننگ دلا کر ہی رہ گئے۔ بعد میں ان کی فوجیں یورپی فوجوں کے ماتحت رہ کر ہی کام کرنے لگیں۔ جو اور بھی برا ہوا۔ ذہنی سطح پر انگریزی اثر حاوی رہا۔ مغرب کی سائنس کے بارے میں کچھ معلومات فارسی ادب سے اخذ کی گئیں لیکن ان اطلاعات کی اشاعت انگریز افسر یا پادری کی مرضی یا منشاء کے مطابق کی گئی انجام کار فارسی ادب نئی اقدار سے دور رہا۔

انگریزوں کے زیر سایہ زندگی گذارنے والے صاحب سیرالمتاخرین نے 1781ء میں اپنی کتاب میں مغل نظام حکومت کی ایک مثالی تصویر پیش کی اور اسے انگریزوں کے روبرو رکھا۔ انگریزں کے سلطنت کو وسعت دینے کے' مقصد اور نظریہ کے اعتبار سے کتاب کافی مفید ثابت ہوئی۔ انگریزوں نے یہ اچھی طرح سمجھ لیا کہ مغل سلطنت کے اندر قائم جماعتیں اور حقوق مستقل اہمیت کے حامل تھے' خاص طور سے زمین کی مالگذاری کا دعویٰ کرنے کے لئے مغل انتظامیہ کو بطور مثال ہندوستانی عوام کے مقابلہ کامیاب طریقہ سے پیش کیا۔ مستقل بندوبست کا خیال پوری طرح انگریزوں کے ذہن میں نہیں تھا۔ انگریزوں نے بنگال کی مسلم حکومت کے طرز کو بنیاد بنا کر اسی کے مطابق خود کو ڈھالنا چاہا تھا۔ منرو کی رعیت واڑی رسم مغل زمانہ کی نقاد ضبط رسم کی ترقی یافتہ شکل تھی جسے انگریز نے میسور سے چھینے ہوئے علاقہ میں رائج پایا۔ مغلوں نے سارے ملک میں انتظام کے ایک جیسے بندوبست اور سماج سے منظور شدہ ایک اکیلی زبان (فارسی) کو رائج کیا' انگریزوں کو جب اس کا علم ہوا تو انہیں حکومت کرنے کے لئے اس بات کو بطور ہتھیار استعمال کرنے میں مدد ملی۔

اس کے باوجود انگریزی حکومت کو مغل سلطنت کی تبدیل شدہ شکل میں نہیں کہا

جا سکتا' ایسٹ انڈیا کمپنی کے تمام تر منافع کی صورت میں ملک کی سرکاری آمدنی کو تبدیل کر دینا ہی انگریزی حکومت کے قیام کی اصل بنیاد تھی۔ اجتماعی اور انفرادی ڈھنگ سے ہندوستان کی دولت کو انگلینڈ لے جانا اس سلطنت کا پہلا اور آخری مقصد تھا' چنانچہ مغل سلطنت کے باقیات کو انگریزوں نے اپنی خودغرضی کے حصول کی خاطر ایک نئی سمت میں پلٹ دیا۔ مغل خصوصیت کا استعمال پرانے کسی بھی ڈھانچہ کو پھر سے زندہ کرنے کے لئے نہیں کیا۔

اس طرح نتیجہ کے طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اورنگ زیب کے بعد وسیع سلطنت کو چلانے کے لئے جس قسم کے اہل حکمرانوں کی ضرورت تھی اس کا فقدان رہا۔ غیر ممالک کے مقابلہ سائنس اور ترقی کی حالت بالکل خراب رہی' جس کی وجہ سے کاشتکاروں اور تاجروں کی حالت خراب اور جنگی استعداد ابتر رہی۔ جاگیرداروں اور منصب داروں نے بھی کاشتکاروں اور تاجروں کی حالت خراب کرنے میں ساتھ دیا۔ اورنگ زیب کے زمانہ تک یورپی طاقتوں کے ذریعہ ہندوستان کا استحصال جس پیمانہ پر ہوا' اس سے کہیں بڑے پیمانہ پر اورنگ زیب کے بعد شروع ہوا۔ اورنگ زیب کا مقابلہ عام طور سے سکھ' مرہٹہ' راجپوت اور مسلم ریاستوں وغیرہ سے ہی رہا' لیکن بعد میں ہندوستان کا ٹکراؤ غیر ملکی طاقتوں سے ہونے لگا' جس میں کمزور قیادت کی وجہ سے ہار یقینی رہی۔ ملک کی اقتصادی صورت حال کو دیکھتے ہوئے اورنگ زیب عیش کوشی کے اخراجات سے دور رہا۔ لیکن بعد کے حکمرانوں نے خود کو قابو میں رکھ کر اس دولت کو سائنس اور تکنیکی ترقی پر صرف نہیں کیا۔ ملک کے عوام کو ایک قوم تصور کرنے کی خوبی یا خصوصیت اورنگ زیب میں تو پائی جاتی ہے' لیکن باقی طاقتوں جیسے بیجاپور' گول کنڈہ' سکھ' راجپوت اور مرہٹہ وغیرہ میں ایک قومیت کا تصور ناپید ہے۔ اسی طرح سے اورنگ زیب کے بعد کے حکمرانوں نے بھی ذاتی عیش و آرام کو اپنا نصب العین بنایا' نہ کہ قومی یکجہتی کو۔

مذکورہ بالا تمام عوامل 1750ء کے اردگرد ایک ساتھ موجود تھے۔ انجام کار کچھ ہی سال بعد پلاسی اور بکسر کی جنگیں اور تقریباً سو سال کے اندر 1857ء کا واقعہ سامنے آ

گیا اور ہندوستان مکمل طور سے ایک غیر ملکی سلطنت کا حصہ بن گیا۔

مندرجہ بالا حقائق سے واضح ہو جاتا ہے کہ جو تاریخ ساز طاقتیں قوم کی قسمت کا فیصلہ کرتی ہیں وہ نہ صرف اقتصادی یا سماجی ہوتی ہیں بلکہ شخصی طور پر کسی ایک منفرد آدمی کے طریقہ کار کا بھی اس میں بڑا دخل ہو جاتا ہے۔ ہندوستان کی تاریخ میں یہ دخل ہمیں ایک شخص میں چند مرتبہ کچھ اس طرح دکھائی دیتا ہے کہ جیسے صرف اسی کی وجہ سے تاریخ کے تمام صفحات الٹ پلٹ گئے ہوں۔ یہ شخص کبھی اشوک کی صورت میں آتا ہے تو کبھی اکبر کی' کبھی اورنگ زیب کی شکل میں اور کبھی گاندھی کی۔

اورنگ زیب کے انتقال کے 32 سال بعد مغل سلطنت کا زوال ہوا۔ اور اورنگ زیب کو ہی بیشتر دانشوروں نے یہ کہتے ہوئے ذمہ دار ٹھہرایا کہ وہ جنوب کی مسلم طاقتوں کو مرہٹوں کے خلاف منظم نہیں کر سکا' جنوب کے ہندو اس کے مذہبی رخ کو بنیاد بنا کر ناخوش رہے' راجپوت سرداروں کی مکمل حمایت حاصل کرنے میں وہ ناکام رہا۔

ہر ایک چیز پر غور کرنے سے مذکورہ بالا سارے ثبوت اور جوازات بے بنیاد معلوم ہوتے ہیں۔ جنوب کی مسلم ریاستوں نے نہ صرف اورنگ زیب کے خلاف مرہٹوں سے سانٹھ گانٹھ کی بلکہ اس کے بیٹے اکبر کو باغی بنانے میں سب سے زیادہ جنوب کی یہی مسلم ریاستیں ذمہ دار ہیں۔

راجپوتوں کی ریاست میں دو دعویداروں کے درمیان جھگڑے کو سلجھانے کے لئے اس نے دخل اندازی کی۔ راجپوت علاقوں پر اسے براہ راست یا بالواسطہ ہمیشہ قابو رہا۔ بہت سے راجپوت اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے۔

اورنگ زیب کے نااہل جانشینوں کو سلطنت کے زوال کا واضح سبب کہا جا سکتا ہے۔ اورنگ زیب جیسا پاکیزہ کردار اور کام کرنے کی غیر معمولی صلاحیت' بعد کے حکمرانوں میں ناپید تھی۔ صرف یہی نہیں بلکہ یہ وارث نااہل ہونے کے ساتھ بزدل بھی تھے اس لئے رعایا ان کا احترام کرنے کے لئے آمادہ نہ تھی۔ جانشینی کے قضیے میں کامیابی حاصل کرنے والا بادشاہ اپنے عمال اور درباریوں کو ہمیشہ شک کی نظر سے دیکھتا۔ ایسی صورت میں صوبائی گورنر خودمختار ہونے کا موقع تلاش کرتے۔ اودھ اور بنگال

صوبوں کے گورنروں کے ذریعہ خود مختار ریاستوں کا قیام اس کی روشن مثالیں ہیں۔

اقتصادی بد انتظامی کو بنیادی وجہ کہا جا سکتا ہے۔ بین الاقوامی سطح پر مالیات اور تجارت میں اضافہ کے باوجود کاشت کی پیداوار بقدر ضرورت نہیں بڑھ سکی۔ لگان میں اضافہ کی وجہ سے قابل کاشت زمین ہونے کے باوجود بے روزگار کاشتکار مزدوروں کا تذکرہ بھی آتا ہے۔ منصب داروں کی تعداد میں اضافہ نے بھی اقتصادی حالت کو اور کمزور کیا۔ جاگیروں کی کمی کی وجہ سے جاگیرداروں نے اپنی جاگیروں کو موروثی بنانے کی کوشش کی اور خالصہ زمین پر قبضہ بھی کیا۔

اخراجات کم کرنے کے لئے فوجی اخراجات میں تخفیف کی گئی جس سے فوجی قوت میں تنزل آیا۔

منصب داروں کے تبادلہ سے اورنگ زیب کے زمانہ میں جہاں بندوبست (انتظامی امور) میں زیادہ کارکردگی کی صلاحیت پیدا ہوئی وہاں بعد کے حکمرانوں کی نااہلی اور قابو میں رکھنے کی صلاحیت کے فقدان میں کئے گئے تبادلوں کے نتیجہ میں جاگیردار قلیل مدت میں کثیر دولت اکٹھی کرنے لگے' اس طرح رعایا پر ظلم اور زیادتی میں اضافہ ہوا۔

اورنگ زیب کے بعد اجارہ داری کی رسم نے کافی فروغ پایا۔ مختلف علاقوں میں لگان کی وصولیابی کا کام سب سے زیادہ ڈاک (اونچی بولی) بولنے والے کو دیا جاتا تھا۔ لہٰذا ٹھیکہ دار اس علاقہ سے زیادہ سے زیادہ دولت کمانا چاہتے تھے۔ پہلے زمینداروں کے ذریعہ وصول کی جانے والی رقم میں انہیں صرف دس فیصد ملتا تھا۔ لیکن اب یہ چیز ختم ہو گئی آخری اور جان لیوا حربہ غیر ملکی حملہ کی شکل میں ہوا جس کے باعث سلطنت کے پھر سے وجود پذیر ہونے کی رہی سہی امید بھی ختم ہو گئی۔

حکومت کے نظام میں بدانتظامی اور لاقانونیت بہت زیادہ بڑھ گئی۔ چھوٹے چھوٹے ملازم پیروی کر کے یا رشوت دے کر اعلیٰ عہدے حاصل کرنے لگے۔ تربیت یافتہ اور بہتر قسم کے سپاہیوں کی تعداد میں کمی ہونے لگی تھی۔ دنیا کے کتنے ہی ملکوں میں سائنس کی ترقی اور جدید سامان حرب تیار ہو رہا تھا لیکن ہندوستانی فوج آج بھی پرانے توپ خانہ پر فخر کرتی۔ یورپی طاقتوں سے امکانی خطرہ کی بات کو سوچ کر ان حکمرانوں کو

ایک ترقی یافتہ اور بحری فوج منظم کرنا چاہیے تھی لیکن ایسا نہیں ہو سکا۔ پرتگالیوں اور انگریزوں کے ذریعہ استعمال کئے جانے والے نئے طرز کے جہازوں کو دیکھ کر بھی ان جیسے جہاز تیار کرنے کی کوئی خواہش یا حسرت ان کے دل میں بیدار نہیں ہوئی۔

تجارت سے حاصل شدہ آمدنی اور لگان سے محصلہ دولت کا بڑا حصہ تقریباً ہر ایک حکمراں سامان عیش و عشرت پر صرف کرتا تھا۔ نتیجہ میں جہاں ایک طرف گاؤں کے کسان، شہری مزدوروں، کاریگروں اور دستکاروں کو اقتصادی مشکلات کا سامنا تھا، وہیں بالادست طبقہ اور مال دار تاجر عیش و آرام کی زندگی گزارنے میں مست تھے، اس لئے اٹھارہویں صدی میں موجود ان بالادست اور مقتدر طبقوں کا کرداری اور سماجی زوال ناگزیر ہو گیا۔ بالادست طبقہ کے کنبوں کے افراد ناچ گانے اور شراب کو پہلا مقام دینے لگے تھے۔

یہ طبقہ سلطنت کے زوال کو روک سکنے میں مجبور و ناکام تھا۔ دوسری طرف صوبائی گورنروں کے خود غرضانہ مقاصد کی وجہ سے نئی ریاستوں کے انتظامی افسران نے قابو پانے میں کامیابی حاصل کی۔ یہ مقامی گورنر اپنے فائدہ کے لئے مرکز کے زوال کے خواہش مند تھے اور مرکز نے بھی ان کی خواہشات کی تکمیل میں ان کو مایوس نہ کیا۔

لہٰذا یہ کہنا مناسب نہیں کہ مغل سلطنت کا زوال اورنگ زیب کی وجہ سے ہوا۔ مغل سلطنت کی انتظامی اور اقتصادی ناکامی جاگیری بحران یا جاگیروں کے فقدان کے باعث ہوئی۔ مسئلہ جاگیر نے بہت سے نئے مسائل کو پیدا کیا جنہیں بعد کے حکمراں سلجھا نہ سکے۔ اگرچہ اورنگ زیب کے بعد مذہبی پالیسی اور بغاوت کے بیشتر مسائل کا حل بہادر شاہ اول کے زمانہ میں نکالا جا چکا تھا اور مغلوں کے مخالف گرو گوبند سنگھ اور جاٹ، ست نامی، مرہٹوں وغیرہ کی بغاوتوں کو خاموش کر دیا گیا تھا، پھر بھی مغل سلطنت انتشار سے بچ نہیں سکی۔

مذکورہ بالا حقائق کے علاوہ اورنگ زیب پر اب بھی بہت کچھ کہنا اور لکھنا باقی ہے۔ حقائق اور تاریخی شواہد کی کمی نہیں ہے، اگر کمی نظر آتی ہے تو بیدار ذہن دانشوروں کی، جنہیں غیر جانبدارانہ تاریخ کی نئی تعمیر میں ہر ہر اینٹ کی طرح اپنا اپنا

تعاون دینے کی اشد ضرورت ہے۔ قوموں کی ترقی کے لئے غیر جانبدار تاریخ کو بھی ایک اہم بنیاد تصور کیا جاتا ہے۔

زیر نظر کتاب میں جو زاویہ نظر پیش کیا گیا ہے وہ صرف ایک کوشش کے بقدر ہے کہ اورنگ زیب اتنا ظالم' سخت گیر' ہندو مخالف' اور ہندوستانی سلطنت کے زوال اور انگریزوں کی سلطنت کے قیام کے لئے اتنا ذمہ دار نہیں تھا جتنا بتایا گیا۔

رعایا کی اقتصادی سرپرستی کرنا قومی یکجہتی اور ترقی کے لئے سب سے زیادہ ضروری ہوا کرتا ہے۔ امیری اور غریبی کے درمیان خندق کو پاٹنے اور اونچ نیچ کے اختلاف کو ختم کرنے کے لئے بھی عمومی قسم کی اقتصادی پالیسی اور (اسے بروئے کار لانے کے لئے) سرکار کی بہتر سیاسی پالیسی کا ہونا ضروری ہے۔ اسی بنیاد پر موجودہ نظام بھی قومی یکجہتی کے لئے کوشاں ہے۔ تخت نشینی کے وقت جتنے قسم کے مسائل اورنگ زیب کے سامنے تھے انہیں حل کرنے کے لئے کوئی بھی حکمراں سب سے پہلے عوام پر محصولات (ٹیکس) کا بوجھ بڑھا دیتا۔ لیکن اورنگ زیب نے سرکاری خزانہ سے پہلے رعایا پر دھیان دیا۔ سامان عیش پر دولت کو فضول خرچ کرنے سے وہ ہمیشہ دور رہا۔ اور اسے ناپسند کیا۔

جواہر لال نہرو یونیورسٹی کے مشہور عالم وِل پرشاد کا قول ہے (10) کہ کسی بھی زمانہ کی تاریخ کو سمجھنے کے لئے تین باتوں کو دھیان میں رکھنا بہت ضروری ہے۔ اول یہ کہ تاریخی واقعات کا مطالعہ کسی مقررہ تاریخ سے کرنا مناسب نہیں۔ مثال کے طور پر کوئی واقعہ یا حادثہ 1857ء میں رونما ہوا تو لازمی طور سے اس کا پس منظر پانچ' دس یا بیس سال پہلے ہی تیار ہوا ہو گا۔ دوم یہ کہ مغلوں کے زوال میں "اورنگ زیب کی ذمہ داری" جیسے سوالات پر غور کرنے سے زیادہ یہ فکر کرنا زیادہ مناسب ہو گا کہ ہندوستانی ریاستوں کا زوال کیوں ہوا اور انگریزوں نے ہندوستان پر فتح پائی تو کیوں؟

سوئم یہ کہ کسی بھی سماجی' مذہبی یا سیاسی واقعہ کا مطالعہ اس زمانہ کے اقتصادی حالات پر غور کئے بغیر کرنے سے صحیح نتیجہ اور مقصد تک رسائی مشکل ہو گی۔ انہوں نے واضح الفاظ میں بتایا کہ ہم انہیں مارکسٹ یا کمیونسٹ افکار کہہ لیں لیکن اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ کوئی بھی تاریخی واقعہ (انقلاب) براہ راست یا

بالواسطہ اقتصادی وجوہ سے متاثر ہوتا ہے۔

انگریز دانشوروں اور ان سے متاثر ہونے والے ہندوستانی دانشوروں نے "زوال کے لئے اورنگ زیب ذمہ دار" جیسے سوالات اٹھا کر بالغ نظر تاریخ دوستوں کو نامکمل اور غلط واقعات ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے۔ بہت سے واقعات کے ایک تقابلی مطالعہ پر کچھ ایسی باتیں نکل کر سامنے آتی ہیں جن کا بیشتر دانشوروں کے شائع شدہ افکار و خیالات میں فقدان پایا جاتا ہے۔

## حوالہ جات


1- ولیم اروِن "لیٹر مغلس"

2- سرکار "فال آف دی مغل ایمپائر" حصہ 4-

3- سرکار، "ہسٹری آف اورنگ زیب" حصہ 3- کلکتہ 1916ء ص 283، 264

4- ستیش چندر "پارٹیز اینڈ پالیٹکس ایٹ دی مغل کورٹ" 1707-1740ء علی گڑھ 1963ء

5- عرفان حبیب، ایگریرین سسٹم آف مغل انڈیا 1556ء 1707ء بمبئی 1963ء

6- و 7- ایم اطہر علی "مغل سامراج کا انت" مدھیہ کالین بھارت، مدیر عرفان حبیب شمارہ 1، 1982ء ص 10-109

8- آزاد بلگرامی "خزانہ عامرہ" کانپور، ص 47-

9- محب الحسن "ہسٹری آف ٹیپو سلطان" کلکتہ 1951ء ص 344-7

10- جنوری 1987ء کے آخری ہفتہ میں پٹنہ یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ میں منعقد ایک نشست میں انہوں نے یہ خیال پیش کیا۔

## چھٹا باب

# آخر میں

بی- این- پانڈے کے الفاظ میں "عدم اتحاد' علیحدگی پسندی اور انتشار کو زیادہ اور زیادہ گہرائی کے ساتھ دیکھا جائے تو اس ملک کے مختلف فرقوں کے درمیان مذہبی جذبات کو بھڑکانا ایک اہم ہتھیار بن چکا ہے- یہی غلط انداز فکر دیکھتے ہی دیکھتے مختلف ڈراونی صورتیں اختیار کر لیتا ہے- ان میں سے ایک صورت "ہندوستان کی تاریخ نگاری" ہے جس میں دونوں طرف کے تخریب پسند عناصر تاریخی حقائق اور اس کی رفتار کی شکل اس طرح مسخ کر دیتے ہیں کہ ان تحریروں کے ذریعہ ان کے تصورات کو ایک جیتا جاگتا قالب مل سکے-

ہمارے اسکولوں اور کالجوں میں ہندوستانی تاریخ کی کتابیں ایک زمانہ سے پڑھائی جا رہی ہیں- ان کا اصل خاکہ یورپی مصنفوں کا ترتیب دیا ہوا ہے ہم ابھی تک فرقہ واریت اور جانبداری کے اس بوجھ کو اتار پھینکنے میں کامیاب نہیں ہو سکے جو یورپی اسکالروں نے ہمارے دماغوں میں بھر دیا ہے- تاریخ کہلائی جانے والی ان کتابوں نے قارئین کے ذہنوں کو بری طرح متاثر کیا اور قومی زندگی کے ذرائع کو منتشر کر دیا- انہوں نے مسلمانوں کو ہندو تہذیب اور رسم و رواج کو تباہ کرنے اور ہندو مندروں اور محلوں کو منہدم کرنے والے ایسے بد دماغ بت شکنوں کی شکل میں پیش کیا ہے جو مصیبت زدہ ہندوؤں کو اسلام قبول کرنے یا تلوار سے گردن کٹا دینے پر مجبور کرتے تھے-

ان حالات میں یہ دیکھ کر تعجب نہیں ہوتا کہ ہندوستان کے تعلیم یافتہ لوگ بچپن

سے ہی اس زہر کو پی پی کر ایک دوسرے کے بارے میں شکوک و شبہات میں مبتلا ہو جاتے ہیں- ہندوؤں کو یہ باور کرایا جاتا ہے کہ ہندوستان کی تاریخ کا مسلم دور جو آٹھ سو سال سے بھی زیادہ مدت پر محیط ہے- ایک بدترین خواب ہے- ایک عام قاری کسی طرح بھی اس زمانہ پر کوئی فخر محسوس نہیں کرتا بلکہ اس طویل درمیانی مدت کو نظرانداز کر کے اس سے قبل کہ سنہرے زمانہ کی خیالی تصویر بنانے لگتا ہے- دوسری طرف مسلمان انگریز کے ہاتھوں ہوئی مسلم حکومت کی شکست کی وجہ سے ہندوؤں کو منافق سمجھ کر خود اپنی ذات کو ان کارناموں سے مطمئن کرتا ہے' جب اسی کی طرح کے دوسرے مسلمانوں نے یہاں فتح کا جھنڈا نصب کیا تھا' مگر وہ اس بعید ماضی کو بھول جاتا ہے جس نے اس کے تہذیبی نقش و نگار میں رنگ آمیزی کی اور اگر اس پر وہ فخر کرے تو اس کا فخر کرنا بالکل درست ہو گا- (1)

انگریز مورخین نے اس انداز فکر کا فائدہ کس طرح اٹھایا' اس کی وضاحت مندرجہ ذیل جملوں سے ہو گی جو سر ایچ- ایم- ایلیٹ کی معروف کتاب "ہسٹری آف انڈیا ایز ٹولڈ بائی اٹس اون ہسٹورینس کی پہلی جلد کے دیباچے میں پڑھنے کو ملتے ہیں- "ہمارے یہ تمام بادشاہ سیاہ کارناموں میں غرق نظر آتے ہیں- ایسے حکمرانوں کے زیر اثر کسی استعجاب کی گنجائش نہیں اگر ان کے قانون کے فوارے منتشر ہیں- سرکاری آمدنی (وصولیابی) تشدد اور مار ڈھار کے بغیر کبھی وصول نہیں کی جاتی- گاؤں کے گاؤں جلا دیئے جاتے' اور وہاں کے ساکنوں کے ہاتھ پیر توڑ دیئے جاتے یا انہیں غلام بنا کر فروخت کر دیا جاتا- سرکاری عمال رعایا کو تحفظ دینے کے بجائے خود سب سے بڑے لٹیرے اور ڈکیت بنے ہوئے ہیں اور ظالموں کے ظلم کے خلاف غریبوں کو کوئی انصاف نہیں ملتا-" اس ایک ہی جلد کے مختصر سے گوشہ میں بھی ہمیں یہی جھلکیاں نظر آتی ہیں کہ مسلمانوں سے برسرپیکار ہندوؤں کا قتل پر قتل ہو رہا ہے- ان کے مذہبی جلوسوں پر' پوجا اور اشنان کرنے پر پابندیاں عائد ہیں- مورتیاں توڑی جا رہی ہیں' مندر گرائے جا رہے ہیں- زبردستی مذہب کی تبدیلی اور شادیاں ہو رہی ہیں- شخصی جائداد ضبط کی جا

رہی ہے۔ ان تمام لوگوں کے پس منظر میں ان ظالم حکمرانوں کی قتل و غارت گری، جبر و تشدد اور سفاکی، عیاشی اور نشہ خوری سے واضح ہوتا جاتا ہے کہ ان کی جو تصویر ہمارے سامنے آتی ہے وہ بے بنیاد نہیں ہے۔ (2)

ہندوستان کے پہلے صدر جمہوریہ ڈاکٹر راجندر پرشاد اپنی کتاب میں لکھتے ہیں۔ (3)

"منشی سبحان رائے جو اورنگ زیب کے زمانہ کا تاریخ نگار تھا اپنی کتاب "خلاصتہ التواریخ" میں لکھتا ہے۔ "دیپالوال نامی گاؤں جو کلا نور کے پاس واقع ہے وہاں شاہ شمس الدین دریائی کا مزار ہے۔ ہندو اور مسلمان دونوں کو ان سے بڑی عقیدت ہے۔ ان کے زمانہ حیات سے ہی دیپالی نام کے ایک ہندو کو ان سے اس درجہ عقیدت تھی کہ ان کی وفات کے بعد ہندو اور مسلمان سب نے مل کر اسی ہندو کو ان کے مزار کا متولی بنا دیا۔ چند سال بعد کچھ مسلمانوں نے مذہب کی آڑ لے کر ہنگامہ کھڑا کر کے اس ہندو کو نظامت کے عہدے سے ہٹانا چاہا، لیکن اورنگ زیب کی حکومت نے اس ہنگامہ کو کامیاب نہیں ہونے دیا اور آج جب کہ یہ کتاب (خلاصتہ التواریخ) لکھی جا رہی ہے اورنگ زیب کے زمانہ حکومت کا تیسرا سال ہے اور مزار کی نظامت پہلے کی طرح ہندوؤں کے ہاتھوں میں ہے۔"

موجودہ بنارس ضلع میں واقع بستی گاؤں کے ساکن جگ جیون کے لڑکے گردھر، مہیش پور پرگنہ حویلی کے یدو ناتھ مصر اور پنڈت بل بھدر مصر کو اورنگ زیب نے جاگیریں دیں۔ یہ سب کے سب مندر کے پجاری تھے۔ (4)

ملتان کے مندر تتلامئی کے لئے کلیان داس، مصر کو سو روپیہ مندر کے خرچ چلانے کے لئے مقرر کئے۔ یہ مندر ابھی تک موجود ہے۔ (5)

عہد شہزادگی میں اورنگ زیب نے متعدد مرتبہ اپنے باپ شاہجہاں سے کئی عہدوں پر ہندوؤں کا تقرر کرنے کی سفارش کی، اس کی تصدیق اس کے خطوط سے ہو سکتی ہے جو واقعات عالم گیری میں شامل ہیں۔ انہیں خطوط میں بطور مثال ایک یہ بات اسی ذیل میں ملتی ہے کہ ایلچی پور کے دیوان کا عہدہ خالی ہوا تو اورنگ زیب نے ایک راجپوت

عہدیدار رام کرن کی سفارش کی۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اورنگ زیب نے ڈرا دھمکا کر ہندوؤں کو مسلمان بنایا لیکن ہم یہاں ایک ایسی حیرت ناک بات کا بیان کرتے ہیں جس سے اورنگ زیب کے انداز فکر اور ذہنیت کا بخوبی علم ہو جائے گا۔ (6) شاہجہاں نے بندھیرا کے راجہ اندرامن کو تعمیل حکم نہ کرنے پر قید کر لیا۔ جب اورنگ زیب اس علاقہ یعنی دکن کا صوبہ دار ہوا تو اس نے اندرامن کی رہائی کے لئے شاہجہاں سے التماس کیا۔ شاہجہاں نے اورنگ زیب کو لکھ بھیجا کہ اندرامن نے پے بہ پے تکلیف پہنچائی ہے' وہ صرف اس شرط پر رہا ہو سکتا ہے کہ اسلام قبول کر لے۔ اورنگ زیب نے اس بات کی سختی سے مخالفت کرتے لکھا کہ اس شرط کی تعمیل نہیں کی جا سکتی' ایسا کرنا ناجائز اور تنگ نظری کا کام ہو گا۔ راجہ کی رہائی اسی کے شرائط کے مطابق ہونی چاہئے۔ اورنگ زیب کا یہ خط آداب عالمگیری (خدا بخش لائبریری کا قلمی نسخہ) میں موجود ہے۔

یہ سب باتیں اپنی جگہ پر' لیکن یہ بات بھی درست معلوم ہوتی ہے کہ اورنگ زیب کے دور میں ہندوستان میں مذہب کو جو اہمیت حاصل تھی وہ آج ہی کے مانند تھی اور اس زمانہ میں بھی لوگ ہندو اور مسلمان کے نقطہ نظر سے ضرور سوچتے ہوں گے یا تو اورنگ زیب جو مذہبا" اقلیتی فرقہ سے تعلق رکھتا تھا' اس کثیر تعداد رعایا پر جو دوسرے مذہب کو ماننے والی تھی کسی قسم کے ضابطہ اور وصول وضع کئے بغیر اتنے لمبے عرصہ تک اور اس قدر وسیع و عریض ہندوستان پر اس انداز سے کس طرح حکمرانی کر سکتا تھا۔

اس کے متعلق اس نکتہ پر کوئی اختلاف رائے نہیں کہ وہ ہندوستان کے تین یا چار عظیم بادشاہوں میں سے ایک تھا لیکن یہ سمجھنا کہ بی۔ این پانڈے اور ہندوستان کے پہلے صدر جمہوریہ راجندر بابو نے جو اس کی مذکورہ بالا تصویر پیش کی ہے' وہی تصویر مکمل ہو یہ صحیح نہیں۔ ویسے بھی کوئی انسانی تصویر نہ تو صرف سیاہ رنگ کی حامل ہوتی ہے اور نہ محض سفید رنگ کی۔ اورنگ زیب تو ویسے بھی نہ کبیر تھا نہ نانک' نہ

چشتی تھا نہ رام کرشن پرم ہنس' نہ رامانج اور نہ تکارام! وہ تو صرف ایک حکمراں تھا جس کے اندر دھنک کے سات رنگوں کی طرح سرخ' ہرا' نیلا' پیلا ہر رنگ موجود ہے۔ اس لئے یہ کہنا درست ہو گا کہ اورنگ زیب کو فرشتہ کہنے والے بھی اتنی ہی بڑی غلطی کرتے ہیں جتنی شیطان سمجھنے والے! بس' ہمارا ادراک تو یہ بتاتا ہے کہ اگر سترہویں صدی کے اواخر میں مرکز کو کمزور کرنے والی طاقتوں میں مکمل ہندوستانیت ہوتی اور وہ متحد ہو کر قوم کو مضبوط بنانے کے نظریہ کے تحت مرکزی حکومت کی باگ ڈور سنبھالنے والے اورنگ زیب کی مخالفت کرنے کے بجائے اس کی حمایت کرتیں' تو مذکورہ بالا تمام وجوہ کے باوجود غیر ملکیوں کی غلامی یا تو شاید آتی ہی نہیں' اگر آتی بھی تو شاید آتے آتے بہت دیر لگ جاتی۔ بس اسی طرح جیسے کبھی کبھی یہ خیال آتا ہے کہ بھلے ہی ہم غیر ملکی غلامی کا جوا اپنی گردن سے اتارنے میں مزید دس سال کی تاخیر کر دیتے لیکن اس سے پہلے اپنا قومی کردار بنانے میں مصروف ہو جاتے' بالکل اسی طرح جیسے آزادی کی تحریک میں کاندھے سے کاندھا ملا کر کام کیا' تو آج یہ سب نہ دیکھنا پڑتا جو آئے دن پیش آتا رہتا ہے۔ مرتے وقت انسان کی آواز میں صرف حق و صداقت ہی کی جھلک اور مزاج کے اعتبار سے معمولی سوالات اور معاملات کو بھی اہم سمجھ کر انہیں دور اندیشی کے ساتھ حل کرنے کی اس طرح کوشش کی ہوتی جیسی کہ اورنگ زیب نے۔ دنیا نے ہمیشہ اسے ایک بادشاہ کے ہی اعتبار سے دیکھا لیکن "کنبہ کا آقا ہی سب سے بڑا نوکر ہوتا ہے۔" کی کہاوت کے مصداق اس کردار کو' اورنگ زیب' فرشتہ پن کے حصول کے لئے' تادم حیات سعی کرتا ہے۔ دنیا نے اسے ہندوستان کی تمام دولت کا مالک سمجھا' لیکن وہ اپنے ذاتی خرچ کے لئے زندگی بھر ٹوپیاں سیتا اور قرآن کے صفحات کی نقل تیار کرتا رہا۔ لوگوں نے اسے ہندو مخالف کہا' لیکن تمام رعایا کے حق میں اس کا یکساں برتاؤ رہا۔ مسلمانوں نے اسے شیعہ مخالف کہا' مگر اس کی جان ایک شیعہ کی مٹھی میں تھی۔ ذی علم حضرات نے اسے بدترین حکمراں بتایا' مگر صحیح طور پر اس کی حکومت وسعت کے اعتبار سے ہندوستان کی تاریخ میں سب سے بڑے رقبہ پر اور مدت کے

اعتبار سے آٹھ سال پر محیط رہی۔ تین مسلم طاقتوں (افغان، بیجاپور، اور گول کنڈہ) اور تین ہندو طاقتوں (مراٹھا، سکھ اور راجپوت) کی دشمنی کی تلوار ہمیشہ اس کے سر پر لٹکتی رہی، مگر جنگ کے کھلے میدان میں دشمنوں کی تلواروں کے درمیان وہ خدا کی یاد میں غرق ہو جاتا۔ بیوی، بیٹا، بیٹی اور سرکاری خزانہ میں دولت کا انبار، اظہر من الشمس شخصیت سب کچھ ہونے کے باوجود مٹی کے ایک ڈھیر نما اپنی قبر کی محض ہری دوب گھاس سے سجاوٹ کرنے کی خواہش رکھنے والے اورنگ زیب کے چھوڑے ہوئے وصیت نامے (7) پر، آیئے آخر میں ایک نظر ڈالیں تاکہ شہنشاہ اورنگ زیب کے اندر چھپا ہوا انسان پوری طرح سامنے آ سکے!

## اورنگ زیب کا وصیت نامہ

1- مذہب سے غافل گنہگار یعنی اس ناچیز کے کپڑے اور دری کو صدقہ کر کے حسن کی متبرک قبر کو ڈھانک دینا کیوں کہ بحر بیکراں میں ڈوبے ہوؤں کے لئے عفو اور رحم کے اس عظیم باب میں داخل ہو کر پناہ لینے کے علاوہ عافیت حاصل کرنے کا اور کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے۔ اس انتہائی متبرک کام کو انجام دینے کے ذرائع اور اسباب میرے عزیز بیٹے شہزادہ عالی (محمد اعظم) کے پاس ہیں، انہیں حاصل کر لو۔

2- میری سی ہوئی ٹوپیوں کی قیمت میں سے چار روپیہ دو آنہ مہالدار آیا بیگا کے پاس ہیں، اس رقم کو لے کر اس بے سہارا انسان پر چادر ڈالنے میں صرف کرو۔ میرے ذاتی خرچ کی تحصیل میں قرآن نقل کرنے کے محنتانے کے تین سو پچاس روپیہ ہیں۔ میری موت کے دن انہیں فقیروں میں تقسیم کر دینا۔ چونکہ شیعہ فرقہ قرآن کو نقل کر کے رقم حاصل کرنے کو ناجائز سمجھتا ہے، اس لئے اس رقم کو میرے کفن کی چادر یا تکفین کی دوسری ضرورتوں پر خرچ نہ کیا جائے۔

3- شہزادہ عالی جاہ کے گماشتہ سے (میری آخری رسوم تجہیز و تکفین کے لئے) ضروری چیزیں لے لینا کیونکہ میرے لڑکوں میں میرا قریب ترین جانشین ہے اور اس پر

خلاف مذہب یا مذہب کے مطابق میری آخری رسوم کو ادا کرانے کا میرا پور استحقاق ہے- یہ بے سہارا متنفس اپنے بعد سے متعلق کاموں کے لئے جواب دہ نہیں اس لئے کہ مردہ شخص زندہ لوگوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے-

4- مذہب کی راہ چھوڑ کر گمراہی کی وادی میں بھٹکنے والے مجھ آوارہ کو ننگے سر دفنانا کیونکہ شہنشاہ کبیر (خدا) کے حضور سر برہنہ حاضر ہونے والا ہر ایک گناہگار یقیناً رحم کا مستحق قرار پاتا ہے-

5- میرے جنازہ کو چارپائی پر رکھنے کے بعد گزی کے کپڑے سے ڈھانکا جائے- چاندنی تاننے' گلوکاروں کا جلوس نکالنے اور رسول اللہ کا یوم ولادت منانے وغیرہ' خلاف مذہب نئی رسموں سے گریز کرنا-

6- حکومت کے حاکم یعنی میرے جانشین کے لئے یہ بہتر ہو گا کہ وہ اس شرم سار اور گناہ گار کی خدمت کے بطور (جنوب کے) ریگستانوں اور ویرانوں میں بھٹکتے رہنے والوں کے ساتھ مہربانی سے پیش آئے- اگر براہ راست ان سے جرم کا ارتکاب ہو بھی جائے تو فراخدلی کے ساتھ انہیں معاف کر دیا جائے اور ان کے جرم کو فراخدلی سے نظر انداز کر دیا جائے-

7- لیکھ پال (پٹواری) کے کام کے لئے ایرانیوں سے بہتر کوئی قوم نہیں ہے- شہنشاہ ہمایوں کے زمانہ سے تاحال اس برادری کا کوئی فرد جنگ سے منہ موڑ کر نہیں بھاگا' اور ان کے پائے استقامت میں کبھی لرزش نہیں آئی- اس کے علاوہ وہ کبھی حکم عدولی یا بد اعتمادی کے قصور وار نہیں ہوئے لیکن ان کے ساتھ نباہ کرنا بڑا مشکل ہوتا ہے اس لئے کہ ان کی خواہش ہوتی ہے کہ ان کے ساتھ نہایت عزت و احترام کا برتاؤ کیا جائے- تمہیں کسی بھی طرح انہیں مطمئن رکھنا ہے- اگر اس کے لئے پالیسی کو بھی کام میں لانا پڑے تو مناسب نہ ہو گا-

8- تورانی ہمیشہ سپاہی رہے ہیں- یہ لوگ پیش قدمی' چڑھائی' شب خون اور گرفتاریاں کرنے میں مشاق ہوتے ہیں- جب انہیں کسی لڑائی کے دوران واپسی یعنی پیر

پیچھے کھینچنے کا حکم دیا جاتا ہے اس وقت وہ کسی شک' ناامیدی یا شرم کا احساس نہیں کرتے۔

ہندوستانی تو اپنا سر دینا پسند کریں گے لیکن لڑائی میں اپنی جگہ سے جنبش نہیں کھائیں گے۔ تمہیں اس قوم پر ہر طرح مہربان رہنا چاہئے' کیونکہ کئی موقعوں پر جبکہ کوئی دوسری قوم ضروری خدمات کرنے میں ناکام رہے گی یہ قوم اس کی تکمیل کر دے گی۔

9- بارہ کے سید دعاؤں اور نیک خواہشات کو پیش کرنے والے ہیں۔ تمہیں ان کے ساتھ قرآن کی آیت "پیغمبر کے قریبی رشتہ داروں کو ان کا منصفانہ حصہ ادا کرو" کے مطابق سلوک کرنا چاہئے۔ قرآن میں ایک آیت ہے میں کہتا ہوں کہ اس کے لئے تم سے اپنے رشتہ داروں سے محبت کرنے کے علاوہ اور کوئی بدلہ نہیں چاہتا۔ اس بنا پر تمہیں سمجھنا چاہئے کہ اہل بیت سے محبت کرنے کا مطلب (رسول خدا) رسول اللہ کو ان کی مساعی جمیلہ کا نذرانہ (بدلہ) پیش کرنا ہے۔ تم ان کے احترام کرنے میں کبھی کسر نہ کرنا' اس سے تمہیں دنیا اور آخرت دونوں جہاں میں فائدہ ہو گا۔ لیکن بارہہ کے سیدوں سے معاملات میں بہت چوکنا رہنا چاہئے۔ دل و جان سے انہیں چاہنا لیکن ان بارہہ کے عہدہ کو بڑھانا بھی مت' ورنہ وہ حکومت میں انتہائی بااثر شریک بن جائیں گے' صرف یہی نہیں وہ اپنے لئے حکومت ہی کی مانگ کرنے لگیں گے اگر حکومت کی تھوڑی بہت لگام تم انہیں ہاتھ میں لے لینے دو گے تو انجام کار تمہیں بے عزت ہونا پڑے گا۔

10- جہاں تک ممکن ہو مملکت کے حکمراں کو گرد و پیش و دور و دراز کے دوروں سے گریز نہیں کرنا چاہئے' ایک مقام پر قیام بظاہر آرام کا باعث ہوتا ہے' لیکن بطور ثمرہ ہزارہا مصائب اور آلام کا بار اس کے اوپر آن پڑتا ہے۔

11- اپنے بیٹوں پر کبھی اعتماد مت کرنا نہ اپنی زندگی میں ان سے شیر و شکر ہونے کا رویہ اختیار کرنا۔ اگر شہنشاہ شاہجہاں نے داراشکوہ کے ساتھ تعلق خاص کا برتاؤ نہ کیا

ہوتا تو اس کے معاملات اس درجہ کبھی خراب نہ ہوتے۔ بادشاہ کے قول (وعدہ) ہمیشہ بے معنی ہوتے ہیں' اس نکتہ کو ہمیشہ دھیان میں رکھنا۔

12- مملکت کے حالات سے اچھی طرح باخبر رہنا حکمرانی کی خاص بنیاد ہے۔ ایک لمحہ کی غفلت برسوں کی تذلیل کا باعث بن جاتی ہے۔ میری غفلت ہی کی وجہ سے بدبخت شیوا جی چھوٹ کر بھاگ گیا اور اسی کے نتیجہ میں مجھے اختتام حیات تک مرہٹوں کے خلاف سخت جدوجہد کرنا پڑی ہے۔

اپنے بیٹے شہزادہ معظم بہادر شاہ کو قید سے رہا کرتے وقت اورنگ زیب نے یہ نصیحت کی۔

"ہر ایک بادشاہ کو نرمی اور سختی کے درمیان قائم رہنا چاہئے۔ اگر دونوں میں سے ایک وصف دوسرے سے بڑھ جاتا ہے تو وہ اس کے تخت و تاج کی بربادی اور خاتمہ کا سبب بن جاتا ہے۔ نرمی کی زیادتی ہونے پر لوگ برابری کا اظہار کرنے لگتے ہیں اور اگر سختی میں اضافہ ہو جائے تو لوگ خوف زدہ ہو کر دور بھاگنے لگتے ہیں۔ مثال کے طور پر میرے چچا الغ بیگ اگرچہ بڑے قابل اور بہت سی خوبیوں سے آراستہ تھے مگر خون بہانے میں اتنے بے جھجک تھے کہ معمولی معمولی خطاؤں پر بھی سزائے موت دے دیا کرتے تھے۔ ان کے بیٹے عبداللطیف نے انہیں قید کر لیا اور نہاوند قلعہ میں بھیج دیا۔ راستہ میں انہوں نے ایک آدمی سے پوچھا۔ "میری شاہی طاقت (اقتدار) کے خاتمہ کا تمہاری رائے میں کیا سبب ہے؟ اس آدمی نے جواب دیا۔ "تمہارا خون بہانا جس کی وجہ سے لوگ تم سے بچنے لگے۔" میرے محترم جد امجد شہنشاہ ہمایوں نے طرح دینے' معاف و درگذر کرنے اور امور سلطنت میں نامناسب حد تک نرمی کا مظاہرہ کیا' حالانکہ صوبہ بنگال میں شیر خاں کے قابل اعتراض حرکات و سکنات کے بارے میں بار بار سننے کے باوجود وہ اس کو طرح دیتے رہے' اور صرف اس کے باپ حسن سور کو یہ کہہ کر ڈانٹتے رہے کہ "تم اپنے بیٹے کے کارناموں کو جانتے ہو پھر بھی تم اسے روکنے کے لئے کچھ نہیں لکھتے۔" حسن نے جواب دیا۔ "اس کے کام لکھنے (روک تھام یا سمجھانے

بجھانے) کی کیفیت سے آگے بڑھ چکے ہیں۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ حضور والا کی نظراندازی کا کیا انجام ہو گا۔"

اشعار (ترجمہ) : "بادشاہ اور پانی دونوں کے لئے ایک مقام پر ٹھہرے رہنا بہت برا ہوتا ہے۔ پانی سڑ جاتا ہے اور بادشاہ اپنی کثیر حمایت سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ دور دورے میں رہنے سے ہی بادشاہوں کا اعزاز' اطمینان اور اقتدار قائم رہتا ہے۔"

"چٹائی بننے والے کو لوہار کے کام کا حکم دینا سمجھداری سے باہر کی بات ہے۔"

اپنے بیٹے شہزادہ محمد معظم کو اورنگ زیب نے لکھا۔ "لازمی سمجھ کر بہ سبب مجبوری میں نے تمہیں چند سال تک قید خانہ میں رکھ کر تمہارے انتہائی تباہ کن چال چلن کے لئے تمہیں سزا دی ہے' اس کے باوجود تم اس بات سے مستقبل میں اپنا بادشاہ ہونا طے سمجھو کہ اپنی زندگی میں ہی میں نے تمہیں جنت نشان ہندوستان کی صوبہ داری دی ہے۔"

## حوالہ جات

1- انگریزوں نے ہندوستان میں کامیاب حکومت کرنے کے لئے فرقہ واریت کو اپنا مخصوص ہتھیار بنایا اور اسے استعمال کرنے کے لئے تاریخ کو وسیلہ بنایا۔ انگریز چلے گئے لیکن ان کی لکھی ہوئی تاریخ کو یہ دھیان دیئے بغیر کہ تاریخ وہ ماضی ہے جس کے دریچے حال میں کھلتے ہیں اور موجودہ زمانہ کے بیشتر معاملات کا اس پر انحصار ہوتا ہے' ہمارے تعلیمی نصاب میں شامل کر دیا گیا۔ آج بھی فرقہ واریت کے مسئلہ (ملاحظہ ہو : عرفان حبیب "اِتہاس اور سامپردایکتا" رویواروشک انک' کلکتہ 30- اگست- 5 ستمبر 1987ء ص 16-7) کی اصل بنیاد اور ذرائع کو تاریخ کی کتابوں میں ہی تلاش کرنا ہو گا۔ انگریزوں ہی کی مہربانی ہے کہ ہندوستان میں دو قومی نظریہ وجود میں آیا۔ دو قومی نظریہ کا وجود میں آنا اس صورت میں تو ممکن ہوتا کہ مسلمانوں کی بڑی آبادی اس یقین میں مبتلا ہو جاتی کہ بحیثیت مسلمان انہوں نے صدیوں تک اس ملک پر حکومت کی ہے اور ہندوؤں کے ساتھ ایک شہری کی صورت رہنا بسنا ان

کے نزدیک ممکن نہیں ہے۔ اس قسم کے انداز فکر کو مختلف مورخین نے وسطی عہد کا ہندوستان اور ''مسلم نظام حکومت'' پر نکتہ چینی کر کے استحکام بخشا۔ گذشتہ سال ہندوستان کی آزادی کے مجاہدوں کی یاد مناتے ہوئے ایک ٹیلی ویژن پروگرام میں رانا پرتاپ شیوا جی اور گرو گووند سنگھ صرف تین مجاہدوں کے سلسلہ میں ہی قصیدہ خوانی کی گئی۔ ان میں سے کوئی بھی صحیح معنی میں ہندوستان کی آزادی کے لئے نہیں لڑا' طاقت میں اپنا حصہ بانٹنے کے لئے (جواہر لال نہرو' وشو ایتہاس کی جھلک ساتویں اشاعت' نئی دہلی 1986ء ص 41-439) یہ آپس میں لڑتے رہے۔

انگریزی عہد کی دین' فرقہ واریت کے خطرہ کو سمجھنا ضروری بھی نہیں سمجھا گیا۔ ابتدائی مرحلہ میں فرقہ واریت پر شائع ہونے والے مواد پر گاندھی ازم یا نہرو ازم کی چھاپ ہوتی تھی۔ نہرو نے کہا۔ ''فرقہ واریت قومیت کے لبادہ میں خود کو چھپا لیتی ہے اور فاشزم کا ہندوستانی آلہ کار ہے۔ بڑھتے ہوئے فرقہ واریت کے (کیول شرما' ''اب چاہیئے نئی دھرم نرپیکشتا'' ''رویوار'' دہلی صفحہ 18) خطرہ کو محسوس نہیں کیا گیا۔ ہم لوگ نہرو جیسے رہنماؤں کے خیالات سے متاثر تھے جو یہ تسلیم کرتے تھے کہ تقسیم کے بعد مسلم فرقہ پرست پاکستان چلے گئے اور ہندوستان میں مسلم فرقہ واریت اتنی کمزور ہے کہ وہ سر نہیں اٹھا سکتی۔ نہرو کا خیال تھا کہ ہندوستان میں جس فرقہ واریت کا ہمیں مقابلہ کرنا ہے وہ ہندو اور سکھ فرقہ واریت ہے۔ 1598ء میں اکبر نے متھرا اور اس کے نواح کے مندروں کا ایک سروے کرایا تھا اور ان کے لئے زمین دی تھی ان میں سے کئی مندر (بقول عرفان مطابق محولہ بالا) آج بھی وہاں موجود ہیں۔ ان کی موجودگی یہ ثابت کرتی ہے کہ اورنگ زیب نے انہیں محفوظ رکھا۔ اورنگ زیب کے بارے میں نہرو کے اس خیال کو کہ ''اس نے ہندوؤں کو ستانے اور تنگ کرنے کے طریقے اختیار کیئے۔ ہزاروں مندروں کو مسمار (جواہر لال نہرو ایضاً ص 439-4) کرا ڈالا اور مغل سلطنت کا خاتمہ بھی اسی کے باعث ہوا'' ہم کیا کہیں گے؟

تاریخ محض حکمرانوں' مذاہب یا دوسری تحریکوں کی دستاویز نہیں بلکہ انسانی زندگی سے متعلق حالات اور معاملات کے صحیح ریکارڈ کا نام تاریخ ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان

کے کام کا کیا طریقہ تھا' جو کچھ وہ پیدا کرتے آیا اس کا فائدہ بھی انہیں حاصل ہوتا یا نہیں- ان کا معیار زندگی کس قسم کا تھا' کس طرح وہ درجوں اور طبقوں میں منقسم تھے' کل آبادی کا نصف حصہ عورتوں پر مشتمل تھا تو کیسی ان کی حالت تھی- کس طرح ان تمام لوگوں نے جنگل کو ہموار زمین کی صورت میں تبدیل کیا' گذشتہ کے مقابلہ ارتقاء نظر آتا ہے یا نہیں- ماضی کی تہذیبی عظمت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا- ان تمام دستیاب چیزوں کو مثبت طریقہ سے کام میں لینے کی ضرورت ہے- نامکمل تاریخ تاریخ نہیں ہوتی' اور اگر ہوتی ہے تو غلط تاریخ سے زیادہ خطرناک- آدھا سچ جھوٹ سے زیادہ برا ہوتا ہے!

2- بی- این- پانڈے "اسلام اینڈ انڈین کلچر" 1985ء ص 33-5

3- راجندر پرشاد' "انڈیا ڈوائڈیڈ" دہلی 1986ء ص 35-6

4- ایضاً ص 37

5- ایضاً

6- ایضاً

7- سرکار' اورنگ زیب کے اپاکھیان ص 40-7

# رباء اور سود کی اہمیت

حمزہ علوی / ترجمہ طاہر کامران

سپریم کورٹ کے شریعت اپیلٹ بنچ نے فیڈرل شریعت کورٹ کی طرف سے 1990ء میں دیئے جانے والے فیصلے کے خلاف کی جانے والی اپیل کے ردعمل میں اپنا فیصلہ صادر کیا ہے جس کے مطابق "سود خواہ وہ کسی بھی شکل میں ہو" قانوناً جائز نہیں۔ جیسا کہ ہم آئندہ سطور میں دیکھیں گے شریعت اپیلٹ بنچ کو اپنے فیصلے سے مرتب ہونے والے اثرات کا اندازہ نہیں ہے' کیونکہ اس فیصلے سے پاکستان کی معیشت کے استحکام اور صحت کو سخت خطرہ لاحق ہو گیا ہے۔ شریعت اپیلٹ بنچ سے متعلقہ افراد قرآن شریف کو اس کے سیاق و سباق کے مطابق پڑھنے اور اس سے صحیح معنی اخذ کرنے میں قطعاً" ناکام رہے ہیں۔ حتیٰ کہ انہوں نے رباء سے متعلق قرآن کی سورہ آل عمران ((III / B) میں جو کچھ کہا ہے اسے بھی نظرانداز کر دیا ہے۔ شریعت اپیلٹ بنچ نے اس حوالے سے جو پوزیشن اختیار کر لی ہے اس کا دفاع ممکن نہیں۔

اس مضمون کے پہلے حصے میں ہم قرآن کو سیاق و سباق اور اس کے صحیح تناظر میں پڑھتے ہوئے دو صورت احوال میں امتیاز قائم کرنے کی کوشش کریں گے یعنی (1) قرآنی تعلیمات میں وہ عمومی اصول اور اقدار جو آفاقی نوعیت رکھتے ہیں۔ (2) وہ سورتیں جن میں اقدار اور عمومی اصول مخصوص سماجی ساختیاتی اور تاریخی تناظر میں بیان کئے گئے ہیں۔ دوسرے حصے میں ہم سرمایہ دارانہ نظام کے جنم لینے سے پہلے کی بدو۔ خانہ بدوش سوسائٹی میں رباء یعنی سود (Usury) کے استعمال اور جدید مگر پیچیدہ سرمایہ دارانہ (بعد از سرمایہ دارانہ (Post-Capitalist) معاشروں کی معیشت میں سود یعنی Interest کے کردار کا جائزہ لیں گے اور یہ تجزیہ بھی کریں گے کہ سود (انٹریسٹ) آج کی دنیا کے

معاشی تقاضوں کو کس طرح پورا کرتا ہے۔ ساتھ ہی ہم ان دو صورتوں (بدوؤں کی خانہ بدوش سوسائٹی میں رباء اور جدید دنیا میں سود (Interest) کا موازنہ بھی کریں گے۔

مذہبی رہنماؤں کی طرف سے شریعت اپیلٹ بنچ کے اس فیصلے کا پرجوش طور سے خیرمقدم کرنا کوئی حیرت کی بات ہرگز نہیں۔ یہ مذہبی رہنماء (علماء) عقیدہ پرستی، پہلے سے تصور کیئے گئے نظریات (Preconceived notions) اور تقلید کے باعث بھٹک گئے ہیں۔ ان کے اس رویے پر کئی سکالروں (اقبال سمیت) نے کڑی تنقید کی ہے۔ مذہب کی طرف عقیدہ پرستی پر مبنی رویے پر اب سپریم کورٹ کے شریعت اپیلٹ بنچ نے مہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔ اس فیصلے پر حکومت نے اپنے ردعمل کا اظہار ایک کمیشن تشکیل دے کر کیا جو پاکستان کے مالیاتی نظام کو اسلامی قالب میں ڈھالنے کے لئے اقدامات کرے گا۔ امید کی جاتی ہے کہ یہ کمیشن شریعت اپیلٹ بنچ کے اس فیصلے پر نظر ثانی کرتے ہوئے اسے رد کر دے گا اور بلا سوچے سمجھے اس فیصلے کو عملی جامہ نہیں پہنایا جائے گا۔

آیئے پہلے اس عمومی سوال پر غور کرتے ہیں کہ قرآنی ہدایات کو آج کے عملی مسائل سے تشکیل پانے والی صورتحال میں کیسے نافذ کیا جا سکتا ہے۔ قرآنی ہدایات کے مکمل معانی اور ان کی اہمیت کی تفہیم تبھی ممکن ہے اگر انہیں سیاق و سباق میں دیکھا جائے۔ ان کا (قرآنی ہدایات) کو سمجھنے کا بہترین طریقہ تو یہی ہے کہ متعلقہ آیات کے اسباب نزول کے سماجی و تاریخی سیاق و سباق پر نظر رکھتے ہوئے ان آیات کا مطالعہ کیا جائے جو کہ بلاشبہ ایک مشکل کام ہے۔ محض تقلید سے مسئلہ حل نہیں ہو گا۔ نہ ہی محدود مذہبی دائرے میں رہتے ہوئے اجتہاد کرنے سے کچھ حاصل ہو گا۔ قرآن کے متن کے اسباب نزول کا وسیع سماجی اور تاریخی تناظر میں مطالعہ کرنے سے اس کے پورے اور مکمل معانی سمجھے جا سکتے ہیں۔ رباء یا سود کے مسئلے پر غور کرنے کے لئے 1400 سال پہلے کی قبل از سرمایہ داری بدو۔ خانہ بدوش سوسائٹی کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمیں جدید معیشتوں میں سود یعنی انٹریسٹ (Interest) کے وجود کے حوالے سے موجودہ سوسائٹی کے ساتھ اس کا موازنہ کرنا چاہیئے اس کے لئے نہ صرف قرآن کا علم ہونا

ضروری ہے بلکہ متعلقہ معیشتوں کے کام کرنے کے طریقہ کار اور ان کی عملی ضروریات (Functional needs) کے بارے میں بھی معلومات ہونی چاہیں اور یہ تبھی ممکن ہے اگر علماء میں مہارت اور علم کی وسعت و گہرائی ہو۔

ماہرین قانون اس معاملے سے نپٹنے کی اس لئے اہلیت نہیں رکھتے کیونکہ ان کی تربیت اور تعلیم لغوی حوالے سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ان کا ذہنی میلان قوانین کے متن کی تشریح تک ہی محدود رہتا ہے۔ اس لئے ہمارے ججوں کا ذہنی افق بھی سمٹا ہوا ہوتا ہے---- جس کی وجہ صاف سمجھ میں آتی ہے۔ قانونی اور لغت پرستی پر مبنی تربیت بذات خود کوئی بری چیز نہیں۔ قانونی ضوابط میں تیقن (Certainty) کے ساتھ ساتھ پیشن گوئی کی صلاحیت بھی ہونی چاہئے۔ قانون کی لغوی تشریح و توضیح بھی ضروری ہے۔ اگر قانون میں کوئی سقم ہو اور اس کے نفاذ کے نتیجے میں غلط فیصلے ہو جائیں۔ تو ایسی صورت میں گیند واپس قانون سازوں کے کورٹ میں چلی جاتی ہے۔ جمہوری معاشروں میں قوانین کو بہتر بنانے کی ذمہ داری قانون سازوں ہی کی ہوتی ہے۔

شریعت کورٹس عام عدالتوں کی طرح قانون کے تابع نہیں ہوتیں بلکہ جنرل ضیاء کے گمراہ کن آمرانہ جوش نے ان عدالتوں کو قانون سازی کے اختیارات ودیعت کر دیئے تھے۔ یعنی ان عدالتوں کے ذمے ایسے فرمان اور ضوابط کو مرتب کرنا جو شریعت پر مبنی ہوں۔ یہ درحقیقت قانون سازی ہی کے مترادف تھے۔ شریعت کی تشریح کرنے کا یہ انداز اصل میں قانون سازی ہی نہیں ہے بلکہ شریعت کورٹ کی طرف سے کئے جانے والے فیصلے مذہبی فتاویٰ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن جج جو کہ گوشت پوست کے انسان ہیں ایسی حساس نوعیت کا کام سرانجام دینے کے اہل نہیں۔ یہ سوچ خام خیالی کے سواء کچھ نہیں کہ "علم" (Scholarship) ہی کو قانون سازی کے لئے واحد ذریعہ قرار دیا جائے۔ جمہوری معاشروں میں قانون سازی ایک مستقل عمل ہوتا ہے جس کے لئے وہاں پر رہنے والے افراد کے مذہب سے بھی رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے۔ قانون سازی البتہ قانون سازوں ہی کا کام ہوتا ہے جو قوم کو جوابدہ ہوتے ہیں اور ان کے فیصلے چیلنج بھی ہو سکتے ہیں اور ان میں ترمیم بھی ہو سکتی ہے۔

قرآنی احکامات کی تشریح اس وقت ہر طرح سے بے لاگ اور کھری ہو سکتی ہے اگر معاشرے میں اس (قرآنی احکام کی تشریح) پر مکمل اتفاق رائے ہو۔ اتفاق رائے کی عدم موجودگی میں جو اختلافی افکار و خیالات جنم لیتے ہیں ان کے آزادانہ تعامل کی جمہوری عمل میں کھلی اجازت ہونی چاہئے۔ قرآنی احکامات کے ساتھ عام فارمولوں کی طرح کا برتاؤ ہرگز مناسب نہیں بلکہ ان کی تفہیم انتہائی ضروری ہے۔ سچے مسلمانوں کے لئے ان احکامات میں پنہاں اصل روح کو تلاش کرنا ضروری ہے جس کے لئے لازم ہے کہ متن کو سیاق و سباق کے ساتھ پڑھا جائے۔

قرآنی متن کی اصل روح ان عمومی اصولوں اور بنیادی اقدار میں پنہاں ہے جن کا بیان قرآن میں موجود ہے اس روح' عمومی قوانین اور اقدار کو ایک خاص سماجی و تاریخی تناظر میں عملی جامہ پہنایا جاتا ہے۔ اس طرح سے مخصوص دستورالعمل وجود میں آ جاتا ہے۔ جو اس وقت اور جگہ کے لئے انتہائی مناسب ہوتا ہے۔ اس طرح کے دساتیر العمل اور ضوابط عام لوگوں کو سادہ نوعیت کے قوانین فراہم کر دیتے ہیں جنہیں وہ آسانی سے سمجھ لیتے ہیں اور اسی آسانی کے ساتھ نافذ بھی کر لیتے ہیں۔ قرآنی احکامات کی تفہیم کے لئے لازم ہے کہ متعلقہ آیات کے اسباب نزول کا جائزہ لیا جائے علاوہ ازیں اس سماجی و تاریخی سیاق و سباق کا بھی مطالعہ کیا جائے جن میں ان آیات کا نزول ہوا۔

بنیادی طور پر رباء سے متعلق آیات حجاز اور نجد کی قبائلی اور خانہ بدوش سوسائٹی کے تناظر میں نازل ہوئیں۔ اب جبکہ تناظر میں تبدیلی ہو گئی ہے تو ان خصوصی احکامات کی اہمیت بھی تبدیلی کی متقاضی ہے۔ اس صورتحال کے پیش نظر متعلقہ آیات کے پس پشت عمومی اصول اور قدریں زیادہ اہمیت اختیار کر جاتی ہیں۔ لہٰذا لفظیت پسندانہ طریقہ کار اختیار کرتے ہوئے قرآن کے متن کو ٹھوس میکانکی اور رسمی طرز کی تقلید سے ہم کوئی واضح اور مفید مقصد حاصل نہ کر سکیں گے۔ مذہبی رہنماؤں اور ماہرین قانون لفظیت پرستانہ تربیت کی وجہ سے اقتصادیات اور سماجیات کے ضروری علم سے بے بہرہ ہوتے ہیں چنانچہ ان میں وہ اہلیت ناپید ہوتی ہے جو پرانے فارمولوں

اور اصولوں کو نئی اہمیت عطا کرنے کے لئے از حد ضروری ہے۔

اس حوالے سے چند مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں کہ جب سماجی اور تاریخی تناظر کے تبدیل ہو جانے سے پرانے احکامات کے مقاصد اور معانی بدل گئے۔ ان مثالوں کے ذریعے سیاق و سباق کے مسئلے کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ایسی ہی ایک مثال قصاص و دیت کی ہے جس کو متعارف کرا کے مدینہ کی بدو سوسائٹی کو درپیش بحران سے نجات دلوا دی گئی۔ اس وقت اور اس ماحول میں قصاص اور دیت ایک رحمت ثابت ہوئی۔ لیکن جب انہیں جنرل ضیاء کے عہد میں نافذ کیا گیا تو قصاص اور دیت کے بالکل مختلف نتائج سامنے آئے۔

قصاص اور دیت کے قوانین اس وقت انقلابی اقدام ثابت ہوئے جب انہیں مدینہ کی بدو سوسائٹی میں درپیش بحران کو فرو کرنے کے لئے رسول اکرمؐ نے نافذ کیا۔ ان قوانین کی اہمیت کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اس بحران کی حقیقت کا تجزیہ کیا جائے۔ کم ہی لوگوں کو یہ علم ہے کہ قبل از اسلام قائم بدو خانہ بدوش سوسائٹی میں خون بہانا وہاں کے سماجی نظام کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری تھا۔ یہ خونی تنازعے کس طرح وقوع پذیر ہوتے تھے ان کو سمجھنے کے لئے بہت سا انتھروپالوجیکل لٹریچر موجود ہے۔ عملی طور پر خونی تنازعے قانونی طور پر جائز تھے۔ لیکن درحقیقت یہ قتل ہوتے نہیں تھے۔

خشک موسم کے دوران تمام کی تمام برادری اپنے کنویں کے گرد جمع ہو جاتی تھی۔ ان حالات میں مخالف فریق کے لئے کسی بھی فرد کو قتل کرنے کی کوشش نہایت ہی احمقانہ حرکت ہوتی۔ دوسری جانب بارشوں کے موسم کے بعد برادریوں کے ارکان عرب کے سینکڑوں میلوں پر پھیلے ہوئے ریگستانوں میں چراگاہوں کی تلاش میں بکھر جاتے۔ عرب کے وسیع و عریض ریگستانوں میں اپنے حریف کو موت کے گھاٹ اتارنے کی غرض سے تلاش کرنا مشکل ترین کام ہوتا تھا۔ اس لئے عملی طور پر قتال محدود پیمانے پر ہی ہوتے تھے۔

لیکن اصل بحرانی کیفیت نے اس وقت جنم لیا جب کچھ خانہ بدوش قبائل ایک ہی

جگہ آباد ہو گئے اور وہیں پر رہتے ہوئے کاشتکاری کا آغاز کیا۔ اس کی سب سے بڑی مثال مدینہ کے قبائل اوس اور خزرج کی ہے۔ اب خونی تنازعات کے معاملے میں بھی بنیادی تبدیلی واقع ہو گئی۔ اب حریف قبائل کے ارکان کے لئے یہ قطعاً" مشکل نہ تھا کہ وہ شخص جس کو قتل کرنا مقصود ہو اسے وہ ڈھونڈ نکالیں کیونکہ ان کا دشمن تو بالکل ساتھ والے کھیت میں کھڑا مل جاتا تھا۔ چنانچہ قتل و غارت اس تواتر سے ہونے لگی کہ معاشرے کے زیادہ دیر تک قائم رہنے کا امکان مسدود دکھائی دینے لگا۔ اس کا مدینہ کے باسیوں کو بھی احساس تھا۔ یہ وہ وقت تھا جب رسول اکرمؐ مدینہ تشریف لائے۔ ان کی مداخلت سے انقلابی تبدیلی رونما ہوئی اور بحرانی کیفیت اپنے اختتام کو پہنچی۔ انہوں نے قصاص اور دیت کے احکام نافذ کئے جس کے نتیجے میں خونی تنازعات اور قتل و غارت تھم گئی۔ ایک دفعہ خون بہا ادا ہو جانے سے مزید قتل و غارت جاری نہ رہتی تھی جس کی وجہ سے خون کے بدلے خون کا سلسلہ بند ہو گیا۔ چنانچہ قصاص و دیت کے متعارف کروا دیئے جانے سے سوسائٹی میں امن قائم ہو گیا۔ جو کہ بلاشبہ ایک انقلابی تبدیلی تھی۔ اس طرح قصاص و دیت ایک عظیم نعمت ثابت ہوئے۔

ہمارا معاشرہ اس طرح کا ہرگز نہیں جیسا کہ اسلام سے قبل کا عرب معاشرہ تھا کہ جس میں خون خرابہ اور قتل و غارت روزانہ کا معمول تھا۔ یہاں جب بھی کوئی قتل ہوتا ہے تو ریاست قاتل کے لئے سزا تجویز کرتی ہے۔ قاتل کو سزا دینا مقتول کے خاندان کے افراد کی نہ تو ذمہ داری ہوتی ہے اور نہ ہی استحقاق جیسا کہ بدوؤں کی خانہ بدوش سوسائٹی میں ہوا کرتا تھا۔ جواباً" قتل (Retaliatory Killing) کی نہ تو ہمارے قوانین اجازت دیتے ہیں اور نہ ہی اسے جائز تصور کیا جاتا ہے۔ قصاص یعنی جائز عوضانہ (retribution) "آزاد فرد کے بدلے آزاد فرد، غلام کے بدلے غلام یا عورت کے بدلے عورت" اور remission جیسا کہ سورہ البقرہ (II/78-1790) میں فرمایا گیا۔ اور دیت (خون بہا ادا کر دینا یا پھر تاوان کی ادائیگی جیسا کہ سورہ النساء IV/92 میں بیان کیا گیا ہے) کی آج کے عہد میں اس معاشرے کے حوالے سے ویسی اہمیت ہرگز نہیں ہے جیسی کہ اسلام سے قبل کے بدو معاشرے میں تھی کیونکہ ہمیں خونی انتقام اور قتل

و غارت جیسی سماجی طور پر جائز قباحتوں کا سامنا نہیں ہے۔

بلکہ ہمارے معاشرے میں خون بہا ادا کر دینے کا نظریہ قاتل کو اپنے جرم کی قانون کی طرف سے متعینہ پوری سزا سے بچ جانے کا موقع فراہم کر دے گا۔ کیونکہ مجرم کے لئے لواحقین کو خون بہا ادا کرنے کی (provision) قانون میں داخل کرکے قاتل کے لئے آسانی پیدا کی جا سکتی ہے۔ لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ اس تبدیل شدہ زمانے اور حالات میں قاتلوں کو قصاص اور دیت کا اختیار دینے کا کوئی جواز نہیں۔ سماجی حالات میں تبدیلی آ جانے سے ان قوانین اور احکامات کا سماجی کردار بھی بدل جاتا ہے جن کو کسی زمانے میں اچھے اور نیک مقاصد کے لئے متعارف کروایا گیا تھا۔

قرآن کو سیاق و سباق (Contextually) کے ساتھ پڑھنے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے ہم ان سوالات پر غور کر سکتے ہیں جیسے (1) قبل از سرمایہ داری بدو سوسائٹی میں رباء کی اہمیت اور (2) جدید معاشروں میں سود (interest) اور اس کا سماجی کردار! شریعت اپیلٹ بنچ اس حوالے سے ابہام کا شکار نظر آتا ہے۔

البتہ اس وقت جس چیز کی نشاندہی کی اشد ضرورت ہے' علاوہ اس کے کہ قرآن کو سیاق و سباق کے ساتھ پڑھا جانا چاہئے' قرآن میں بڑی وضاحت سے بتایا گیا ہے کہ رباء کے کیا معنی ہوتے ہیں جنہیں بدقسمتی سے شریعت اپیلٹ بنچ نے نظرانداز کر دیا ہے وگرنہ وہ اس طرح کا فیصلہ ہرگز نہ سناتا جس میں "ہر طرح کے سود" کو ممنوع قرار دے دیا گیا۔ سورہ آل عمران میں قرآن کا فرمانا ہے "سود (usury) نہ کھاؤ دوگنا یا کئی گنا" (ترجمہ یوسف علی)۔ یہاں اس آیت کا ترجمہ نہایت واضح ہے۔ سود کی وہ شرح جو ہمارے معاشرے میں رائج ہے اس سے واجب الادا رقم دوگنی یا تگنی نہیں ہوتی۔ یہ تو محض شخصی سود (Usury) ہوتا ہے کہ جس کی شرح نہایت زیادہ ہوتی ہے۔

چنانچہ یہ واضح ہے کہ قرآن میں رباء کا اصلی مطلب شخصی سود (Usury) ہی ہے جس کی شرح بہت زیادہ ہوتی ہے۔ یہ صورت ویسی نہیں ہوتی جس کا سامنا ہمیں آجکل اپنی معیشت میں ہوتا ہے (یعنی جس قسم کا سود (interest) ہمارے ہاں رائج ہے وہ اس طرح کے استحصال پر مبنی ہرگز نہیں جس طرح شخصی سود ہوتا تھا)۔ قرآن میں

موجود اس قدر صریح بیان کے باوجود حیرانی کی بات ہے کہ شریعت اپیلٹ بنچ نے اسے نظر انداز کر دیا حالانکہ یہاں رباء کی پوری وضاحت موجود ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بنچ پہلے ہی سے سوچے ہوئے تصورات اور تعصب کا شکار ہو گئی ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ شریعت اپیلٹ بنچ نے قرون وسطی کے ان علماء کی طویل لیکن غیر حتمی اور مبہم بحث کی وجہ سے غلط نتائج اخذ کر لئے ہوں کہ جن کا حوالہ اسد نے سورہ آل عمران کے ترجمے کے ہمراہ درج کیا ہے۔ اس بحث کا انعقاد سلطنت عباسیہ کے سنہری دور میں ہوا جب بہت بڑی سماجی تبدیلی رونما ہو رہی تھی۔ یہ المنصور (754) اور الواثق (847-842) کا درمیانی عہد تھا خصوصاً ہارون الرشید اور اس کے بیٹے مامون کا زمانہ کہ جب کمرشل کیپٹل ازم کی ابتداء ہو رہی تھی۔ تب دور دور تک کے علاقوں سے تجارتی روابط استوار ہو چکے تھے علاوہ ازیں سرمایہ دارانہ پیداواری عمل (Capitalistic production) کا آغاز بھی ہو چکا تھا۔

تبدیل ہوتے ہوئے تاریخی' سماجی ساختیاتی تناظر میں سود (interest) نے معیشت کی تنظیم میں بہت ہی مثبت کردار ادا کیا ہے۔ جس کے بہت سے سکالر معترف ہو رہے ہیں اور انہوں نے اس کا دفاع کرنا شروع کر دیا ہے۔ البتہ وہ جن کی فکر و نظر ابھی تک زمانہ قبل از سرمایہ داری میں پھنس کر رہ گئی ہے وہ موجودہ عہد میں سود کی نوعیت اور اس کی افادیت کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں۔ اسی لئے یہ مباحثہ کسی نتیجے تک نہیں پہنچ سکا۔ سطور بالا میں مذکور دلائل کی ہی روشنی میں ہمیں سود کے موجودہ معاشروں میں کردار کا جائزہ لینا چاہئے۔

## رباء اور جدید معیشت

سرمایہ دارانہ نظام سے قبل کے معاشروں میں (جیسا کہ حجاز اور نجد کے قبائلی بدو معاشرے تھے) قرض خواہ ضرورتمند صارفین ہوا کرتے تھے جو عارضی مشکلات کے باعث قرض لیتے تھے۔ کبھی کبھار کوئی تاجر جس کے تجارتی قافلے کی آمد میں تاخیر ہو جاتی وہ تھوڑی مدت کے لئے قرض حاصل کر لیتا تھا لیکن ایسا کم ہی ہوتا تھا۔ زیادہ تر

قرض خواہ چھوٹے صارفین ہی ہوا کرتے تھے۔

قرض کے حصول کا پیداواری عمل میں کوئی کردار نہ ہوتا تھا۔ قرض دہندہ متمول اور طاقتور لوگ ہوتے تھے جو ضروریات کے ہاتھوں مجبور غریبوں کا استحصال کرتے تھے۔ کیونکہ یہ ظلم اور استحصال کا منبع تھا اور اس کا معاشرے میں کوئی مثبت کردار بھی نہ تھا اسی لئے رباء قابل نفرین تھا۔

رباء کے بارے میں نفرت بھری یہ سوچ محض اسلامی دنیا ہی میں نہ تھی بلکہ قرون وسطی کے یورپ چین اور ہندوستان میں بھی اسے بہت برا سمجھا جاتا تھا۔ ہر جگہ برائی کے طور پر اس کی مذمت کی جاتی تھی۔ انسانی ضرورت کا سود کی غیر معمولی شرح وصول کر کے استحصال کیا جاتا۔ شخصی سود (رباء) ایک اخلاقی مسئلہ تھا۔ رباء ابھی بھی ہمارے معاشرے میں موجود ہے۔ دیہی علاقوں میں چھوٹے کسان ابھی بھی رباء کے چنگل میں پھنس جاتے ہیں۔ لیکن رباء کی بیخ کنی مناسب قوانین تشکیل دے کر کی جا سکتی ہے لیکن ہر طرح کے سود (interest) کے امتناع سے معیشت مکمل تباہی کا شکار ہو جائے گی۔

عصر حاضر میں قرض خواہ اور قرض دہندہ کا باہمی تعلق ہرگز ویسا نہیں رہا جیسا کہ سرمایہ داری سے پہلے کے معاشروں میں ہوا کرتا تھا بلکہ اب تو یہ تعلق معکوس ہو گیا ہے۔ اب قرض دہندہ کمزور فریق ہونے لگے ہیں۔ جو متوسط اور زیریں طبقے کے لوگوں پر مشتمل ہوتے ہیں جو اپنی رقوم بینک میں جمع کرواتے ہیں۔ اور اپنی محنت شاقہ سے اکٹھی کی ہوئی رقوم پر بینک سے سود حاصل کر کے ریٹائرمنٹ یا پھر پیرانہ سالی کے ایام میں اپنا گذر بسر کرتے ہیں۔ عام طور پر نہ تو وہ امیر ہوتے ہیں اور نہ ہی طاقتور! وہ قرض خواہوں کا استحصال کرنے کی پوزیشن میں تو قطعاً" نہیں ہوتے کیونکہ موجودہ دور کے قرض خواہ زیادہ تر بڑے بڑے سرمایہ دار آجرین اور کارپوریشن یا ملٹی نیشنل کمپنیاں ہوتی ہیں جنہیں نئے منصوبوں کی تعمیر و تکمیل کے لئے سرمایے کی ضرورت ہوتی ہے۔

آجکل بینکوں کو ضروری سماجی کردار نبھانا ہوتا ہے۔ وہ متوسط اور نچلے طبقات سے تعلق رکھنے والے ڈپوزٹرز (امانت دار) (Depositors) کی بچائی ہوئی رقوم کو اکٹھا

کرتے ہیں جو کہ اکٹھی ہو کر زر کثیر کی شکل اختیار کر لیتی ہے جسے بعد ازاں قرض خواہ پیداواری سرگرمیوں کو فنانس کرنے کے لئے استعمال میں لاتے ہیں۔ آج یہ مسئلہ اخلاقی نوعیت کا نہیں رہا یعنی کمزور اور ناتواں قرض خواہ کو تحفظ فراہم کرنا اب اہم نہیں کیونکہ آج کے دور میں قرض خواہ نہ تو کمزور ہے اور نہ ہی ناتواں۔ بلکہ بینک میں رقم جمع کروانے والوں کے لئے ان کی رقوم کو منظم کرنے اور انہیں محفوظ کرنے میں بینکوں کے کردار کو بڑا مستحسن کہا جا سکتا ہے۔

اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ "اسلامی بینکاری" کے ذریعے قرض خواہوں اور قرض دینے والوں (lenders) کی ضروریات کو پورا کرنے کا اہتمام کیا جا سکتا ہے لیکن یہ اہتمام غیر ضروری طور پر خاصا گھما پھرا کر بالواسطہ طریق سے ہوتا ہے۔ لیکن قرض لینے اور دینے کے حوالے سے ہمیں درپیش مسئلہ خاصا پیچیدہ ہے جو محض باتوں یا نعرہ بازی سے حل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بنیادی مسئلہ ہماری تمام تر معیشت میں قرض (credit) اور سود (interest) کے اقتصادی کردار کا ہے۔ اب قرض لینا اور قرض کو واپس کرنے کا عمل محض دو طرفہ (bilateral) نہیں رہا یعنی یہ صرف قرض دینے والے اور قرض حاصل کرنے والے کے درمیان طے پا جانے والا معاملہ ہی نہیں بلکہ کریڈٹ اور فنانس میں اب کئی فریق سرگرم عمل ہوتے ہیں' جن کے کردار کے بارے میں تمام معیشت کے طریق کار کو نظر میں رکھتے ہوئی کوئی فیصلہ صادر کیا جا سکتا ہے۔ مالی بہاؤ (Financial flows) ہماری معیشت کے میکرو اکنامک (Macro-economic) ڈھانچے کا جزو لاینفک ہے۔ اسلامی بینکاری میں اس طرح کے ناگزیر مالی بہاؤ (Financial flow) کو منظم کرنے اور ریگولیٹ کرنے کی اہلیت کا فقدان ہے۔ یاد رہے کہ مالی بہاؤ جدید معیشت کے لئے خون جگر کا درجہ رکھتی ہے۔

جدید معاشروں ان میں کیپٹلسٹ اور بعد از کیپٹل ازم دونوں طرح کے معاشرے ہوتے ہیں جیسا کہ سابقہ سویت یونین وغیرہ میں۔ کیونکہ قبل از سرمایہ داری جو معیشتیں قائم تھیں وہ مقامی طور پر خود کفیل ہوا کرتی تھی جب کہ جدید معیشتوں میں محنت کی وسیع تر تقسیم (extensive division of labour) اور

تخصیصی پیداوار (specialization of production) کا نہ صرف ملکی سطح پر بلکہ بین الاقوامی سطح پر بھی دور دورہ ہے۔ ان اوامر کی بنا پر پیداوار ملکی سطح پر اور بین الاقوامی سطح پر بھی پھیل جاتی ہے یعنی کسی بھی ایک شے کے مختلف اعضاء مختلف مقامات اور مختلف افراد کی زیر نگرانی بنتے ہیں پس جنہیں بعد میں ایک جگہ پر مجتمع کیا جاتا ہے۔ منتشر ہوتی ہوئی ان معاشی سرگرمیوں کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر کے کلی حیثیت دے دی جاتی ہے۔ بکھری ہوئی معاشی سرگرمیوں کو اجتماعی حیثیت دینا تجارتی اشیاء کے تبادلے کے وسیع تر نیٹ ورک کے ذریعے ہی ممکن ہوتا ہے۔ جس سے منظم شدہ مالی بہاؤ (financial flow) وجود میں آتا ہے۔

علی ھذالقیاس قرض اور سود جدید مگر پیچیدہ معیشتوں کی کارکردگی میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ گردش زر اور مالی بہاؤ جدید معاشی نظام کے لئے رگ جان کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان حقائق کی تفہیم کے لئے لازم ہے کہ اس معاشی فریم ورک سے مکمل آگاہی حاصل کی جائے لیکن ایسا کلی معیشت (Macro economies)' زری معیشت (Monetary economies) اور فنانس کے خصوصی مطالعے سے ہی ممکن ہے۔ محض دینیاتی (مذہبی) یا قانونی تربیت سے معاشی عقدوں کو کھول لینا ممکن نہیں ہے۔

سود کی شرح مالی بہاؤ میں باقاعدگی لانے کے لئے اشد ضروری ہے اور یہ تو پہلے ہی بتایا جا چکا ہے کہ مالی بہاؤ کیپٹلسٹ اور بعد از کیپٹل ازم (سوویت یونین، وغیرہ) ہر دو طرح کے معاشروں میں پیداوار کے وسیع تر نظام اور اشیاء کے تبادلہ کے لئے اہم ترین عنصر ہوتا ہے۔ فنانس اور شرح سود کا غالب کردار معیشت کی کارکردگی میں باقاعدگی لانے کے لئے ایک میکنزم (Mechanism) کے طور پر کام کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب ملک میں ادائیگیوں کے توازن کے حوالے سے دباؤ بڑھ جائے تو سٹیٹ بینک شرح سود بڑھا دیتا ہے۔ جس کے نتیجے میں بین الاقوامی مالی بہاؤ سے مرتب ہونے والا ضرر رساں دباؤ کم ہو جاتا ہے۔ جب معیشت سست روی (sluggish) کا شکار ہو تو سٹیٹ بینک شرح سود میں کمی کر دیتا ہے تاکہ معیشت حیات نو سے متصف ہو جائے۔ جدید معیشت میں قرض اور سود کا اس قدر زیادہ رول ہوتا ہے کہ اسے چند الفاظ میں

بیان کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔ اس سلسلے میں حکومت کو چاہئے کہ وہ ایک کمیشن آف انکوائری (Commission of enquiry) میں زری معیشت کے ماہرین' بنک کاروں' بزنس مینوں اور ٹریڈ یونینسٹوں کو شامل کرے جنہیں روزمرہ کے معاشی مسائل کا بہتر ادراک ہوتا ہے۔

اسلامی بینکاری کے نام نہاد ماہرین کو کلی معاشیات (Macro-economic) کے فریم ورک میں جدید معیشتوں کے پیچیدہ طریق کار کا قطعاً" ادراک نہیں۔ ان کے فہم کا دائرہ محض دو فریقوں کے درمیان لین دین تک ہی محدود ہے اور یہ حضرات معاشی اور مالی نظام کی کارکردگی کے محرکات اور اس سے ظہور میں آنے والے اثرات سے مکمل طور پر لاعلم ہیں۔ ان میں زیادہ سے زیادہ استعداد یہی ہوتی ہے کہ وہ کسی غیر منطقی اور لایعنی نکتے کو مشتہر کر دیتے ہیں جو اس وقت تک کسی قسم کے نقصان کا باعث نہیں ہوتا جب تک فنانشل سسٹم (مالی نظام) کا وسیع تر ڈھانچہ اپنے اصلی خطوط پر قائم رہتا ہے۔

اس سے برا سسٹم اور کوئی نہ ہو گا اگر ان ماہرین اسلامی بینکاری کے نیم پختہ افکار کو حقیقت کا رنگ دیتے ہوئے ہر طرح کے سود (interest) کو ختم کر دیا جائے۔ اس سے جدید مالی نظام کے پیچیدہ طریق کار میں واضح خلل پیدا ہو جائے گا۔ جدید معیشت میں باقاعدگی پیدا کرنے کے لئے شرح سود (interest rates) کی موجودگی انتہائی ضروری ہے اگر اس کا خاتمہ کر دیا جائے تو جدید معیشت تہہ و بالا ہو کر رہ جائے گی۔ اور مالی انتشار اور بے ضابطگی معاشرے کو اپنی لپیٹ میں لے لے گی۔ پاکستانی معیشت جو کہ پہلے سے ہی گھمبیر مسائل سے دوچار ہے ہمیں اسے مزید مسائل اور بے ضابطگی سے بچانا چاہئے نہ کہ اس کے مسائل میں اضافہ!

ایک اور بہت ہی اہم کردار جو کہ شرح سود ادا کرتی ہے جسے صحیح طور سے سمجھا بھی بہت کم گیا ہے خصوصی طور پر "اسلامی بینک کاری" کے نام نہاد ماہرین کی قوت ادراک سے یہ نکتہ یقیناً بالاتر ہے۔ یہ شرح سود کا وہ کردار ہے جو سرمایہ کاری کے لئے سازگار فضا کے قیام اور جدید معیشتوں میں پیداواری عمل کو جاری رکھنے اور اسے تیز

کرنے کے لئے سرمایہ کاری اور اس کے طریقہ کار کا تعین کرتا ہے۔ جدید معیشت کا پیداواری عمل سرمایہ کی (Cost) لاگت (جو کہ شرح سود متعین کرتی ہے) اور اجرتوں میں توازن کے باعث وجود میں آتا ہے۔ یہ معاملہ صاف ظاہر ہے کہ عرب بدو سوسائٹی میں نہ تھا۔ لیکن آج کے عہد میں ایسا ہی ہے کہ معاشی تقاضے بدل چکے ہیں اور اقتصادیات بہت پیچیدہ ہو چکی ہے۔ مضحکہ خیز امر یہ ہے کہ اس حقیقت سے خصوصی تربیت رکھنے والے معیشت دان بھی لاعلم ہیں۔

عملاً ہمارے صنعتکار یہ بہت اچھی طرح سے سمجھتے ہیں کہ موجود اور اجرتوں پر آنے والے اخراجات کا موازنہ کرتے ہوئے جو وسائل باقی بچ جاتے ہیں انہیں سامنے رکھتے ہوئے کونسے متبادل پیداواری طریقوں کو اپنایا جائے اور ان پیداواری طریقوں میں مشینری کا زیادہ استعمال کیا جائے یا پھر وسائل کے کم ہونے کی صورت میں مشینری کا استعمال کم کر دیا جائے۔ ایسے مسائل کو شرح سود کے ذریعے حل کیا جا سکتا ہے۔ خصوصاً ایسے ملک میں کہ جہاں سرمایے کی کمی اور بیروزگاری لیبر کی زیادتی ہو یہ مسئلہ اور زیادہ اہم ہو جاتا ہے۔

ہمارے پاس اس قدر جگہ نہیں کہ سرمایہ کاری کے لئے لوازمات اور طریقہ کار سے متعلق مختلف مسائل جو کہ انقلاب سے قبل سوویت یونین کو درپیش تھے ان کا یہاں احاطہ کریں۔ جب سوویت معاشیات دانوں نے اس سوال پر غور کرنا شروع کیا تو سٹالن نے فیصلہ صادر کر دیا کہ سود (interest) خالصتاً سرمایہ دارانہ نظام کی پیداوار ہے لہٰذا سوشلسٹ معاشرے میں اس کی کوئی جگہ نہیں! اس طرح کے نظریاتی اور تحکمانہ فیصلے کی وجہ سے سوویت معاشی منصوبہ بندی میں کئی غیر معقول پالیسیاں متعارف کرا دی گئیں۔ اس کے باوجود کہ سٹالن نے سود کے خاتمے کا حکم دیا تھا لیکن خفیہ طور پر سود زیر گردش رہا۔ کچھ تحقیقی مواد سے پتہ چلتا ہے کہ سوویت منصوبہ سازوں اور صنعت کے آجروں نے خفیہ طور سے ایک دوسرے کو بتائے بغیر ایسے فارمولے وضع کر لئے جن سے یہ مشکل مسئلہ کسی حد تک حل کر لیا گیا۔ اور بالاخر سود (interest) اور رعایتی نرخ (discount rates) کا نفاذ ہو گیا۔ اگرچہ اس کے لئے تیکنیکی زبان

استعمال کی گئی تاکہ سود وغیرہ کی موجودگی منظر عام پر نہ آ سکے۔

اسی طرح کے عارضی حل تو نکالے گئے لیکن اس مسئلے کے مستقل علاج کی عدم موجودگی کے باعث اس قدر مالی نقصان ہوا جس کی سوویت معیشت متحمل نہ ہو سکتی تھی۔ یہ سلسلہ انیسویں صدی کی پانچویں دہائی کے وسط تک جاری رہا۔ سٹالن کی وفات کے بعد اس مسئلے کو پھر سے زیر بحث لایا گیا اور اس پر کھلم کھلا رائے زنی کی گئی۔ اس بحث کے دوران زیر نظر مسئلے کو "سرمایہ کارانہ استعداد" (Efficiency of Investment) کا عنوان دے کر اس پر بات چیت کی گئی۔ جس کے نتیجے میں سود (interest) کے کردار اور ڈس کاؤنٹ ریٹس کو سوویت معیشت میں باقاعدگی لانے کے لئے اہم ترین عنصر کے طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ اس بحث سے اگر کسی کو دلچسپی ہو تو وہ روسی جرنل Voprosy Economilkii کے علاوہ کئی دوسرے مغربی جرائد جو معیشت سے متعلق تھے ان میں اور پچاس کی دہائی کے وسطی برسوں میں چھپنے والی اور کتابوں میں دیکھ سکتا ہے۔ یہ یقیناً ہمارے ہاں کے "ماہرین" کو حقیقت سے آشنا کرنے میں مدد و معاون ثابت ہو گا۔

اب ہمیں کیا کرنا چاہئے! ہم سود (interest) کو ختم نہیں کر سکتے کیونکہ ایسا کرنے سے ہم جدید معیشت کو ہی ختم کر بیٹھیں گے۔ 1400ء برس قبل کا وہ معاشرہ جو نجد اور حجاز میں قائم تھا اور اس کی معیشت بمشکل وہاں بسنے والوں کی ضروریات ہی کو پورا کرتی تھی اسے قائم نہ کرنا وقت کے خلاف ہو گا۔ جب تک موجودہ معیشت قائم ہے اس وقت تک سود (interest) کا برقرار رہنا ضروری ہے کیونکہ اس کے خاتمے سے جدید معیشت کی کارکردگی میں شدید تعطل پیدا ہو جائے گا۔ اور ایسا کرنے سے تباہ کن اثرات جنم لیں گے۔ پاکستانی ریاست سود (interest) کو ختم کرنے کی اجازت ہرگز نہیں دے سکتی۔ سود کا خاتمہ ہماری قوم کے لئے معاشی طور پر خودکشی کر لینے کے عین مترادف ہے۔

یہ ایسا مسئلہ ہے جسے ہماری سیاسی نظام کو فوری طور پر حل کرنا چاہئے۔ ایسے معاملات و مسائل کے حوالے سے فیڈرل شریعت کورٹ اور سپریم کورٹ کے شریعت

اپیلٹ بنچ جیسے ادارے کیا کردار ادا کر سکتے ہیں؟ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان اداروں کو اسلام کے نام پر نئے قوانین بنانے کا اختیار دیا گیا ہے جو نہایت ہی غیر مناسب ہے۔ عدلیہ قانون ساز ادارہ نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ کسی کے سامنے جوابدہ نہیں بلکہ قانون سازی تو جمہوری طور پر منتخب قانون ساز ادارے کا کام ہوتا ہے۔ عدلیہ میں تو وہ وسعت نظر بھی نہیں ہوتی جو اس جیسے سنجیدہ اور حساس کام کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

اس دنیا میں کہ جہاں اسلام لاتعداد فرقوں میں بٹا ہوا ہے کیا صحیح معنوں میں اسلامی ہے اور کیا نہیں! اس پر اتفاق ہونا ناممکن ہے۔ نہ ہی ریاست کا یہ کام ہے کہ اسلام کا کوئی بھی مخصوص نقطہ نظر لاگو کر دے اور اختلاف رائے کو پابند سلاسل کر دے۔ بہت عرصہ قبل سر سید احمد خان نے اس جانب توجہ مبذول کروائی تھی کہ رومن کیتھولک ازم کے برعکس اسلام نے "پوپ" کا ادارہ قائم نہیں کیا کہ جس کو مذہباً" جائز اور ناجائز میں امتیاز کرنے کے لئے خصوصی احکام جاری کرنے کا اختیار ہو۔ نہ ہی دین کے ٹھیکے داروں کی حیثیت سے پادریئیت کی اسلام میں کوئی گنجائش ہے۔ ملاؤں اور شریعت کورٹ کی دینی معاملات میں کوئی اصولی حیثیت نہیں ہے۔ سر سید کے مطابق اسلام انفرادی ضمیر کو بنیادی اہمیت دیتا ہے۔

رسول اکرم اور خلفاء راشدین کے زمانے میں اسلامی دنیا کا ایسا مرکز موجود تھا جسے غیر مشروط اتھارٹی حاصل تھی۔ لیکن بعد میں آنے والی حکومتوں کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا۔ نہ صرف سیاسی طور سے بلکہ فرقہ واریت کی وجہ سے بھی اسلام میں موجود نظری و الہیاتی ہم آہنگی بری طرح متاثر ہوئی ہے۔ عہد حاضر میں جب کہ اسلام فرقہ واریت کے نتیجے میں ہم آہنگی اور اتفاق رائے سے محروم ہو گیا ہے کسی ایک فرقے کی جانب سے اسلامی تشریح سے اخذ کردہ نظام معاشرے پر نافذ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ہمیں ایک دوسرے کے نظریات کو برداشت کرنا اور پرامن طریقے سے مل جل کر رہنا سیکھ لینا چاہیئے۔ ہمارے جو بھی نظریات ہوں ان کی جمہوری عمل کے ذریعے ہی ترویج ہونی چاہیئے۔

اسلام کے نام نہاد "ماہرین" جن میں شرعی قانون دان' جج اور ملا اس نقطہ نظر کو ساری قوم پر ٹھونسنا چاہتے ہیں جسے وہ خود صحیح سمجھتے ہیں۔ لیکن انہیں یہ حق نہیں دیا جا سکتا کہ وہ غیر جمہوری طور پر اپنے آمرانہ فیصلے معاشرے پر مسلط کریں۔ وہ افراد جنہوں نے اپنے آپ کو اسلام کا "ماہر" ثابت کرنے کے لئے بے تحاشہ تگ و دو کی ہے ان کا پیشہ ورانہ مفاد اس سے وابستہ ہے کہ "اسلامی" قانون کو ان کی تشریح کے مطابق لاگو کر دیا جائے۔ اس کے لئے وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ پاکستان چونکہ "اسلامی معاشرے" کے تصور کو حقیقت کا رنگ دینے کے لئے قائم ہوا تھا لہٰذا یہاں ان اسلامی قوانین کا نفاذ ضروری ہے جنہیں وہ صحیح سمجھتے ہیں حالانکہ یہ سوچ بالکل غلط ہے کیونکہ پاکستان "اسلامی ریاست" کے طور پر معرض وجود میں ہرگز نہیں آیا تھا۔ تحریک پاکستان دراصل ہندوستان کے ایسے مسلمانوں کی تحریک تھی جو اپنے حقوق سے محروم اور پسماندہ تھے اور ان مسلمانوں کی سربراہی مسلم لیگ نے کسی مذہبی حوالے کو خاطر میں لائے بغیر کی۔ ہر مذہبی جماعت کہ جن میں جمیعت العلماء ہند' مجلس احرار' جماعت اسلامی وغیرہ شامل تھیں انہوں نے آخر وقت تک قیام پاکستان کی مخالفت کی حتیٰ کہ پاکستان معرض وجود میں آگیا' تقسیم ہند کے بعد اگرچہ انہوں نے اپنی روش کو بدل لیا اور بعدازاں یہ دعویٰ کرنے لگیں کہ پاکستان کی اصل خالق تو انہی جماعتوں کے لوگ تھے چنانچہ نظریہ پاکستان کو بھی انہی افراد نے تخلیق کیا ان سب کو جھوٹے دعوؤں کے ساتھ وہ سب کچھ کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی جو وہ چاہتے ہیں۔

کسی بھی فرد واحد یا افراد کے کسی بھی گروہ کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے مذہبی نظریات دوسروں پر مسلط کرے۔ یہ ہر فرد کے اپنے ضمیر پر ہی چھوڑ دینا چاہیے کہ جو اس کے مطابق صحیح ہو وہ اسی کو اختیار کرے۔ جمہوری معاشرے میں افراد جمہوری سیاسی عمل کو اپنے ایقان سے متاثر کرتے ہیں۔ شریعت کورٹس کو بہرحال یہ اجازت نہیں دی جا سکتی وہ جمہوری طور سے وجود میں آئے قانون ساز اداروں پر غلبہ حاصل کر لیں اور اسلامی پوپ بن جائیں۔

# تاریخ کے نئے زاویے

# ابتدائی عیسائیت

ڈاکٹر مبارک علی

مذہب کی تاریخ میں یہ ایک اہم سوال رہا ہے کہ کیا مذاہب اپنی خالصیت اور ابتدائی تعلیمات کو بدلتے ہوئے حالات' اور نئے لوگوں میں تبدیلی مذہب کے بعد ان کو برقرار رکھ سکتے ہیں؟ اور کیا مذاہب بھی وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ اور نئی اقوام اور برادریوں کے تبدیلی مذہب کے بعد ان کی رسوم و رواج اور ثقافتی اقدار و اداروں کو اپنے میں ضم کرتے رہتے ہیں؟ اگر ایسا ہے تو پھر یہ مذاہب اپنی خالصیت کو کھو دیتے ہیں اور ان کی تعلیمات وقت کے تقاضوں کے تحت بدلتی رہتی ہیں۔ اس لئے ہر مذہب کے علماء میں یہ بحث رہتی ہے کہ کیا مذہب کو بدلنا چاہئے یا معاشرہ کو تبدیل کر کے اسے مذہب کے سانچہ میں ڈھالنا چاہئے۔ یہ کش مکش اور تصادم ہر مذہب کے اندر ہے اور رہے گا۔

مثلاً عیسائیت کو تبلیغ کے دوران یہ مسئلہ پیش آیا کہ کیا قدیم مذاہب اور ان کے ماننے والوں کے رسوم و رواج کو اسی طرح سے رہنے دیں' یا انہیں عیسائی مذہب اختیار کرنے کے بعد' جڑ سے اکھاڑ پھینکیں؟ اس میں سب سے بڑا مسئلہ یہ پیش آتا ہے کہ ہر مذہب اپنے خاص وقت اور علاقہ میں پیدا ہوتا ہے اور وہ اس ڈھانچہ میں اپنی روایات و ادارے یا عقائد کو دکھاتا ہے۔ لیکن جب وہ اپنے علاقے سے کھل کر دوسرے معاشروں میں جاتا ہے تو وہاں ایک مختلف کلچر سے اس کا سابقہ پڑتا ہے۔ اب اگر لوگ مذہب کو تبدیل بھی کر لیں' تو کیا اپنے کلچر کو بھی تبدیل کر کے ایک انجانے کلچر کو اپنی زندگی کا حصہ بنائیں؟ اس لئے تبدیلی مذہب' صرف عقائد کی تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ یہ کلچر کی بھی تبدیلی ہوتی ہے۔ اس لئے پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ مذہب کو

علاقائی کلچر کی اہمیت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب ایک ہوتا ہے مگر اس کے ماننے والے مختلف کلچروں میں رہتے ہیں۔

صرف یہی نہیں بلکہ مذہب اپنی ابتدائی بنیاد کو زیادہ عرصہ تک برقرار نہیں رکھ سکتا زمانہ کی تبدیلی، معاشرہ کی خواہشات، ضروریات، اور تقاضے اسے بھی بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے جو مذاہب اپنے بنیادی ڈھانچہ میں تبدیلی نہیں لاتے وہ جامد ہو کر مردہ ہو جاتے ہیں، لیکن جو مذاہب تبدیلی کا ساتھ دیتے ہیں، وہ معاشرہ میں موثر رہتے ہیں۔

آر۔ اے۔ مارکوس اسی موضوع کو اپنی کتاب "قدیم عیسائیت کا خاتمہ" (1998) (The End of Ancient Christianity) میں زیر بحث لاتے ہیں۔

تبدیلی مذہب ایک بڑا جذباتی مسئلہ ہے۔ کیا کسی مذہب کو اس بات کی اجازت ہونی چاہئے کہ وہ لوگوں کے عقائد اور ایمان کو بدلے؟ تبلیغ مذہب میں جہاں مذہبی ولولہ اور جوش ہوتا ہے کہ کافر، ملحد، یا مشرک لوگوں کو ایمان کی روشنی سے منور کیا جائے۔ وہیں اس کے پس منظر میں سیاسی و معاشی وجوہات بھی ہوتی ہیں کہ ایک مذہب کے ماننے والوں پر آسانی سے حکومت کی جا سکتی ہے۔ اور ان کے معاشی وسائل کا استحصال ہو سکتا ہے۔ اس وجہ سے تبلیغ مذہب میں جہاں مشنری سرگرمیاں ہوتی ہیں کہ لوگوں میں سماجی کام کر کے انہیں متاثر کیا جائے، وہاں سیاسی دباؤ بھی ہوتے ہیں کہ جن کے ذریعہ صرف ہم مذہب لوگوں کو تحفظ ملتا ہے، اور غیر مذاہب کے لوگ تحفظ کے دائرے سے باہر رہتے ہیں۔

جب نوآبادیات کے دور میں یورپی اقوام نے ایشیا، افریقہ، اور امریکہ کے ملکوں پر قبضہ کیا تو ساتھ ہی میں یہ کوششیں بھی ہوئیں کہ لوگوں کا مذہب بدل دیا جائے۔ تاکہ لوگ عیسائی حکومت کو تسلیم کر کے اسے اپنا ہی سمجھیں اور اس سے مزاحمت نہ کریں۔ تبدیلی مذہب کی اس مہم کے دوران یہ مسئلہ پیش آیا کہ کیا مذہب کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ ان کے کلچر کو بھی ختم کر دیا جائے؟ کیونکہ اگر کلچر ختم نہ ہو گا تو ان میں اور یورپیوں میں فرق رہے گا اور یہ فرق ان میں اپنی مقامی شناخت کو برقرار رکھے گا۔ اس لئے ہسپانوی امریکہ میں ایک عیسائی مشنری ڈیورانٹ (Durant) کا یہ کہنا تھا کہ "قدیم

باشندوں کے رسم و رواج کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنا چاہئے اور ان کے قدیم عقائد کی ایک روایت بھی باقی نہیں رہنی چاہئے۔"

(1)

تبدیلی مذہب کسی بھی معاشرے میں بہت سے نقصانات نیز سماجی اور سیاسی مسائل کو پیدا کرتا ہے۔ اس کا ایک اثر تو یہ ہوتا ہے کہ قدیم مذہب خراب ہے' اور جس مذہب کو اختیار کیا گیا ہے وہ برحق اور سچا ہے' لہذا جو لوگ قدیم عقائد پر قائم رہتے ہیں' وہ اس عمل کو اپنے مذہب پر ایک حملہ تصور کرتے ہیں۔ اگر وہ اس کا موثر جواب نہ دے سکیں تو ان میں احساس شکست' و محرومی کے جذبات پیدا ہوتے ہیں جو دونوں مذاہب اور ان کے ماننے والوں کے درمیان دشمنی' عداوت' اور نفرت کو پیدا کرتے ہیں۔ اگر تبدیلی مذہب بڑی تعداد میں ہو تو قدیم مذہب کے ماننے والوں کو ڈر ہوتا ہے کہ اس کی سیاسی و معاشی حیثیت کمزور ہو جائے گی (اس کا اظہار آجکل ہندوستان میں ہو رہا ہے کہ جہاں عیسائی مشنریوں کے خلاف مہم چل رہی ہے اور تبدیلی مذہب کی وجہ سے ہندو معاشرے کو ڈر ہے کہ ان کا اثر کمزور ہو گا) صرف یہی نہیں بلکہ جو لوگ مذہب تبدیل کرتے ہیں' انہیں اپنے معاشرے سے علیحدہ کر کے دوسرے معاشرہ کا حصہ بنایا جاتا ہے۔ اس عمل میں ان کے نام بدلے جاتے ہیں' اور کھانے و پینے میں جو حلال و حرام کا تصور ہوتا ہے اس کو دور کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہندوستان میں جب کوئی ہندو مسلمان ہوتا تھا تو اس کے ایمان کو جانچنے کے لئے اسے گائے کا گوشت کھلایا جاتا تھا اور اس کی ختنہ کی جاتی تھی۔ تبدیلی مذہب محض چند کلموں کا پڑھنا ہی نہیں ہوتا ہے' بلکہ جیسا کہ آرتھر ڈاربی نوک (Arthur Darby Nock) نے کہا ہے:

> "اس کے ذریعہ سے فرد کی روح کو ایک نیا قالب دیا جاتا ہے۔ اس کو شعوری طور پر مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ قدیم مذاہب میں تقوی و پرہیزگاری کو ترک کر کے نئے مذہب کے عقاید کو اپنائے۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس بات پر ایمان لے

آئے کہ قدیم مذہب غلط ہے اور نیا مذہب سچا اور حق پر ہے
یہودیت اور عیسائیت دونوں قدیم عقاید کو مکمل ترک کرا کے نئے
پر عمل کراتے ہیں۔ وہ نہ صرف طریقہ عبادت میں تبدیلی چاہتے
ہیں۔ بلکہ یہ بھی کہ نئی تھیالوجی کی پیروی کی جائے اور خود کو نئے
عقیدے اور نئے لوگوں میں تبدیل کیا جائے۔"

پانچویں صدی عیسوی میں جب تبلیغ کے نتیجہ میں لوگ عیسائی ہونا شروع ہوئے تو شام کے ایک بشپ نے اس کا اظہار ان الفاظ میں کیا:

"انہوں نے بتوں کی پوجا کو ترک کرنے کا اعلان کیا' اور
افروڈائٹ شیطان سے متعلق والہانہ و سرمستی کی رسومات کو جو
ایک عرصہ سے ان کی زندگی کا حصہ تھیں' انہیں چھوڑ دیا۔
انہوں نے خوشی و مسرت سے ایمان کی روشنی سے اپنے دلوں کو
منور کیا اور اپنے آباؤ اجداد کی رسومات سے توبہ کی۔ انہوں نے
اونٹ و خچر کے گوشت کھانے کو بھی ترک کیا۔ میں نے بذات
خود اس منظر کا مشاہدہ کیا ہے کہ جب انہوں نے اپنے آباؤ اجداد
کے کفر کو چھوڑا ہے اور خود کو اس آسمانی مذہب کے دائرے میں
داخل کیا ہے۔"

تبدیلی مذہب کے ذریعہ دوسرے کلچروں کو ختم کر کے ایک کلچر کو پیدا کیا جاتا ہے۔ یہی کام عیسائیت نے یورپ میں کیا کہ جہاں ثقافتی بوقلمونی تھی اسے ختم کر کے اس کی جگہ صرف ایک کلچر کو رائج کرنے کی کوشش کی۔

تبدیلی مذہب کے اس عمل میں معاشرہ میں دو مذاہب کے درمیان تصادم کا آغاز ہوتا ہے۔ جس مذہب کا غلبہ ہو رہا ہوتا ہے اس کے مقابلہ میں کمزور مذہب اپنے دفاع کے لئے یا تو اصلاح کا پروگرام شروع کرتا ہے تاکہ اس میں جو کمزوریاں ہیں وہ دور ہو جائیں یا وہ مذہبی برادری میں اتحاد کو پیدا کر کے جو اس سے باہر چلے جاتے ہیں ان کا سماجی بائیکاٹ کر کے مجبور کرتا ہے کہ وہ اس میں واپس آ جائیں۔

جب ہندوستان میں 1813 سے مشنری آنے شروع ہوئے اور انہوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو عیسائی بنانا شروع کیا تو ایک طرف تو دونوں مذاہب میں اصلاحی تحریکیں چلیں اور دوسری طرف عیسائی ہونے والوں کا بائیکاٹ ہوا۔ اس کی وجہ سے ہندو اور مسلمان معاشروں میں مذہبی شناخت مضبوط ہونی شروع ہوئی اور دونوں نے خود کو عیسائیت سے محفوظ رکھنے کے لئے اپنے مذہبی جذبات کو ابھارا۔

اپنی تبلیغ کے دوران عیسائی مشنریوں نے اس چیز کو محسوس کیا کہ یورپ کے کلچر میں بعض ایسی روایات اور تہوار ہیں کہ جو ان کی زندگی کا ایک حصہ بن گئے ہیں۔ لہٰذا انہیں ختم کرنا اور ان کی جگہ دوسری روایات یا تہواروں کو رواج دینا بڑا مشکل ہے مثلاً 23 دسمبر کو یورپ کے لوگ سورج دیوتا کا تہوار مناتے تھے۔ عیسائی مشنریوں نے بجائے اس کے کہ ان تہواروں کو ختم کرتے' انہیں عیسائیت میں داخل کر کے انہیں اپنا بنا لیا۔ 25 دسمبر کے بارے میں قدیم باشندوں کا یہ عقیدہ تھا کہ یہ اس دنیا کو تاریکی سے روشنی کی طرف آتی ہے۔ اب اس میں عیسیٰؑ نیا سورج ہو گئے اور باقی عقیدہ ایسا ہی رہا اور سورج دیوتا کی جگہ حضرت عیسیٰؑ نے لے لی۔ اس طرح یکم جنوری نئے رومی کونسل کا افتتاحی دن ہوتا تھا کہ جس پر تین دن تک تقریبات منائی جاتی تھیں۔ ان دنوں میں اختلافات ختم کر کے آپس میں دوستی کی جاتی تھی' اس کو بھی عیسائی کلچر میں داخل کر کے اسے سیکولر تقریب کے طور پر باقی رکھا۔

لیکن جہاں کچھ روایات اور تہواروں کو عیسائی بنایا گیا وہیں اس بات کا خیال رکھا کہ پیگن (Pegan) کلچر کو پوری طرح سے اختیار نہ کیا جائے۔ اور نہ ہی یہودیت کے زیر اثر رہا جائے۔ کیونکہ ہر مذہب کی طرح عیسائیت کی بھی یہ کوشش تھی کہ دوسرے کلچروں کو ختم کر کے اپنا علیحدہ کلچر روشناس کرایا جائے۔ کیونکہ دوسرے کلچر سے اثر انداز ہو کر یہ اپنی شناخت کھو دے گی۔ اس فرق کو قائم رکھنا ضروری تھا۔ لہٰذا انہوں نے اپنا علیحدہ سے کلینڈر استعمال کرنا شروع کیا۔ اس بات کی تاکید کی کہ اس دن روزہ نہ رکھیں کہ جس دن یہودی رکھتے ہیں یعنی پیر اور جمعرات کو' بلکہ بدھ اور جمعہ کو رکھیں۔ سبت کی جگہ اتوار کو چھٹی کے دن کے طور پر منائیں وغیرہ وغیرہ۔

تیسری عیسوی صدی میں جب عیسائیوں کی تعداد بڑھی تو اس بات کی مخالفت شروع ہوئی کہ انہیں رومی کھیل کود' اور تہواروں میں شرکت نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اس سے عیسائیت کمزور ہو جائے گی اور وہ رومی کلچر میں ضم ہو جائے گی۔ اس پر کچھ عیسائیوں کا یہ خیال تھا کہ رومی تہواروں اور کھیل کود میں مشغول ہو کر وہ کوئی غیر مذہبی کام نہیں کرتے بلکہ یہ محض خوشی و مسرت کا ذریعہ ہیں' ان سے کافرانہ دور کی کوئی یادیں نہیں اور نہ ہی اس سے بت پرستی کا گناہ ہوتا ہے۔

لیکن کٹر عیسائی اس کو مذہب کے خلاف سمجھتے تھے ٹرٹولیئن (Tertullian) نے اس پر کڑی تنقید کی کہ اس عمل سے وہ کافرانہ کلچر میں مل جائیں گے۔ ایک بشپ نے اعلان کیا کہ "جو شیطان کے کھیل کود میں شریک ہو گا وہ عیسیٰؑ کی خوشیوں میں شریک نہیں ہو گا۔"

لہٰذا وہ تہوار کہ جنہیں عیسائیت نے اختیار نہیں کیا انہیں یا تو ختم کرنے یا ان کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش ہوئی۔ رومی دور کے سرکس کی مذمت کی گئی۔ مگر ان کھیلوں کو اختیار کر لیا گیا جو مذہبی تہواروں سے نہ ٹکرائیں اور جن میں پرانے مذہب کا کوئی ذکر نہ ہو۔ مثلاً 1575 میں پوپ گریگوری XIII نے اسپین میں اس شرط پر بل فائٹ کی اجازت دے دی اگر یہ مقدس دنوں میں نہ ہو۔ لیکن ساتھ ہی مذہبی راہنماؤں نے تھیٹر' موسیقی' اور عورتوں کی جسمانی نمائش پر تنقید کی کیونکہ یہ ان سے ڈرتے تھے۔ اس لئے غیر عیسائی تہواروں اور ان کی سرگرمیوں کے خلاف تحریکیں چلتی رہتی تھیں۔ مثلاً شمالی افریقہ میں 399 سے 401 تک کافرانہ روایات اور تقریبات کو زبردستی ختم کر دیا۔ رومی دور کے مندروں اور بتوں کو توڑا گیا اور عیسائیوں کو تنبیہہ کی گئی کہ وہ ان سے دور رہیں آگسٹائن نے بت پرستی کے خلاف جو وعظ کئے' ان میں خاص بات یہ تھی کہ وہ اس پر زور دیتا ہے کہ محض بتوں کو توڑنا درست نہیں' کیونکہ اصل بت دلوں میں ہوتے ہیں' اس لئے دل کو بت پرستی سے صاف کرنا ضروری ہے۔

میرا دل رنج و افسوس کے بوجھ سے اس وقت دب جاتا ہے کہ جب میں دیکھتا ہوں کہ میرے عیسائی بھائی اپنے جسموں کے ساتھ چرچ میں داخل ہوتے ہیں' مگر اپنی

روح باہر چھوڑ آتے ہیں..... لوگوں کو جسم و روح کے ساتھ آنا چاہئے جسم کہ جسے ہر شخص دیکھ سکتا ہے' لیکن روح ایسی شے ہے کہ جسے صرف خدا دیکھ سکتا ہے' لہٰذا اسے کیوں باہر چھوڑا جائے؟ یقیناً ہم بت پرستی کے خلاف ہیں' لیکن ہم اسے ان کے دلوں کی جڑوں سے اکھاڑ پھینکنا چاہتے ہیں۔

(2)

ابتدائی عیسائیت میں ترک دنیا مذہب کا اہم پہلو تھا۔ یہ ایک ردعمل تھا امراء اور ان کے طریقہ زندگی کے خلاف جو عالیشان محلوں میں عیش و عشرت کے ساتھ رہتے تھے۔ لہٰذا جب عیسائیت نے ان سے کہا کہ وہ اس مال و دولت و آرام کی زندگی کو ترک کر کے سادگی اور غربت کو اختیار کریں تو یہ ان کے لئے ایک کڑا امتحان تھا۔ کیونکہ دولت و عیش و آرام نہ صرف ان کی زندگی کا حصہ بن گیا تھا بلکہ اس سے سماج میں ان کا مرتبہ بھی متعین ہوتا تھا۔ ابتدائی عیسائیت اس تفریق کے خلاف تھی' اس لئے اس دور کا ایک عیسائی راہنما جیروم ان کا مذاق اڑاتا تھا کہ جو نہا دھو کر خوشبو لگا کر اچھا لباس پہنتے تھے اور اچھی غذا کھاتے تھے۔ یہ انہیں "عیسائی ایپی کیورس" کہہ کر ان کا مذاق اڑاتا تھا۔

ان کے مقابلہ میں راہب تھے کہ جو اپنے لباس' غذا' اور طریقہ زندگی میں ان سے مختلف تھے۔ ان دو طریقہ ہائے زندگی نے عیسائی معاشرہ کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا : عام لوگ اور مذہبی لوگ۔ اس تفریق نے لوگوں کے ذہنوں میں کئی سوالات کو بھی پیدا کیا : کیا راہب دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ اچھے عیسائی ہیں؟ اور کیا انہیں اس پر فخر کرنا چاہئے؟ کیا کنورا ہونا شادی شدہ ہونے سے زیادہ اچھا ہے؟ وغیرہ اس مرحلہ پر سینٹ آگسٹائن نے عیسائیت کو نظریاتی بنیادیں فراہم کیں۔ اس نے عورت و مرد کے جنسی تعلقات کے بارے میں کہا کہ جنس کی لذت کی وجہ سے طاقت' تسلط' دولت' اور شہرت کی خواہشات پیدا ہوتی ہیں۔ یہ گناہ ہیں کہ جو انسان میں چھپے ہوئے ہیں۔ اس کی وجہ سے انسان کا خود پر کوئی کنٹرول نہیں رہتا اور وہ خود سے اور خدا سے اجنبی ہو جاتا

ہے۔

لیکن عیسائیت جس طرح سے افراد کو جکڑنا چاہتی تھی وہ مکمل طور پر حاصل نہیں کر سکی تھی۔ لوگوں کے دلوں میں شکوک و شبہات تھے اور وہ یہ سوالات کر رہے تھے کہ : اگر نجات خدا کی مرضی سے ہو گی تو پھر ہر انسان کو مذہبی زندگی گذارنے کی کیا ضرورت ہے؟ کیا راہبانہ زندگی تکمیل کے لئے ہے یا نجات کے لئے؟ کیا ترک دنیا راہبانہ زندگی کے لئے ضروری ہے؟

سینٹ آگسٹائن نے عیسائیت میں ایک برادری کا تصور دیا کہ جو ایک دل و دماغ رکھے گی۔ جائداد میں برابر کی شریک ہو گی۔ اس کی زندگی گناہوں سے دور محبت اور پاکیزہ ماحول میں ہو گی۔ یہاں ہم اپنی روحوں کو خدا کی ذات میں ملا دیں گے۔ یہ برادری طاقت کے ذریعہ نہیں بلکہ علم اور انکساری کے ذریعہ بغیر استحصال کے ایک دوسرے سے جڑی رہے گی۔ یہ اس کا "خدا کے شہر" کا تصور تھا۔

> "جب یہ پرشکوہ شہر وجود میں آئے گا' تو لوگ اس میں خوشی و مسرت میں ڈوب جائیں گے کیونکہ یہ ان کا شہر ہو گا اور وہ اس سے جڑے ہوں گے ان سب میں خدا سرایت کئے ہوئے ہو گا۔ جو بھی دل سے اس شہر کا باسی ہو گا اس کے لئے نجی سے زیادہ شرکت زیادہ اہم ہو گی وہ یہ نہیں سوچے گا کہ اس کی کیا چیز ہے بلکہ یہ سوچے گا کہ حضرت عیسیٰؑ سب کے مالک ہیں۔"

یہ ایک یوٹوپیائی تصور تھا کہ جو آگسٹائن نے عیسائی برادری کو دیا کہ جو رومی تسلط اور کنٹرول سے نکل کر آئی تھی اور اب برادرانہ اتحاد اور شرکت کے ساتھ زندگی گذارنے کی خواہش مند تھی۔

ابتدائی عیسائیت کے دور میں ہمیں شہروں کے خلاف تعصب اور نفرت ملتی ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ شہر ابھی تک رومی کلچر یا قدیم روایات میں جکڑے ہوئے تھے۔ اس لئے شہر میں چرچ تعمیر ہوئے' لیکن یہ بھی شہر کی زندگی میں الجھ کر رہ گئے' اس لئے وہ لوگ کہ جو مذہب پر پوری طرح سے عمل پیرا ہونا چاہتے تھے' انہوں نے شہروں کو

چھوڑ کر صحراؤں کا رخ کیا جہاں خانقاہیں بنا کر خود کو شہر کی آلودہ زندگی سے دور کر لیا۔ اس طرح چرچ اور خانقاہ دو ادارے اور مختلف رجحانات کے علمبردار بن گئے چرچ بنیادی تعلیمات سے منحرف ہوا' دولت و اقتدار سے فائدہ اٹھانے لگا۔ جبکہ خانقاہ کہ راہب شہر کے ہنگاموں سے دور' دولت و اقتدار کی ہوس سے بیگانہ تنہائی میں عبادت میں مصروف ہوئے۔ یہ عورتوں اور بشپوں سے دور تھے کہ جو خواہشات اور طاقت کی علامتیں تھیں۔

عیسائیت میں خانقاہ کی زندگی بڑی اہم رہی ہے۔ یہ خانقاہیں صحراؤں' پہاڑوں یا جنگلوں میں ہوتی تھیں۔ ان میں رہنے والے ایک برادری کی مانند ہوتے تھے جو اپنا زیادہ وقت عبادت و ریاضت میں گذارتے تھے مگر اپنی ضروریات کے لئے یہ کھیتی باڑی بھی کرتے تھے' مویشی بھی پالتے تھے اور غذا کے معاملہ میں خودکفیل تھے۔ ریاضت و عبادت کے ساتھ ان کا وقت مطالعہ میں بھی گذرتا تھا۔ اس لئے انہوں نے تاریخ کے لئے اہم اور معلوماتی ریکارڈ چھوڑا ہے۔

ترک دنیا' راہبانہ زندگی' فقر اور غربت کی وجہ سے معاشرے میں ان کے لئے عزت و احترام پیدا ہوا۔ اگرچہ وہ شہروں سے دور تھے مگر شہر کے لوگ ان کے پاس برکت کے حصول کے لئے جاتے تھے۔

(3)

چوتھی اور پانچویں صدی میں روم کے شہر میں تبدیلی آئی۔ اب یہ رومی امپائر کا مرکز نہیں رہا تھا' بلکہ اس میں مذہبی اتھارٹی کا تسلط ہو گیا تھا۔ میونسپل عمارتوں کی جگہ چرچ کی عمارتیں وجود میں آگئیں جنہوں نے شہر پر اپنا تسلط قائم کر لیا۔ رومی امراء کی جگہ بشپ حضرات اہم اور صاحب اقتدار ہو گئے۔ پوپ لیو (440-461) نے روم کے بارے میں کہا کہ یہ مقدس جگہ اب مقدس لوگوں کی رہائش ہے اور اسے یہ درجہ سینٹ پیٹر کی وجہ سے ملا ہے۔ اب اس پر دنیاوی بادشاہوں کی جگہ مذہب کی حکومت ہے۔ اس کو بادشاہوں نے جنگ و جدل اور فتوحات کے ذریعہ جو عظمت دی تھی' اس

سے زیادہ مذہب نے پرامن طریقہ سے اسے جاہ و جلال عطا کیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ شہر "تھیوپولس" یعنی مذہبی شہر بن گیا۔

پوپ لیو نے معاشرہ کو مذہبی بنانے اور اس میں راسخ العقیدگی پیدا کرنے کے لئے اس پر زور دیا کہ لوگ خیرات کریں اور روزہ رکھیں۔ چرچ کا کام یہ ہے کہ وہ غریبوں کی مدد کرے۔ اس نے کہا کہ ہر موسم میں ایسے دنوں کا انتخاب کیا جائے کہ جن میں غریبوں کے لئے چندہ اکٹھا کیا جائے۔ جو غریب لوگ ہیں وہ امداد کے لئے چرچ آتے ہیں' لہٰذا چرچ کے عہدیداروں کا یہ فرض ہے کہ وہ خیرات کو تقسیم کریں۔

اس سے معاشرہ میں چرچ اور اس کے عہدیداروں کے اثر و رسوخ میں اضافہ ہوا کیونکہ انہوں نے خیرات و صدقے تقسیم کرنے کی ذمہ داری لے کر ایک اہم سماجی خدمت کو قبول کر لیا۔

اس کے ساتھ ہی چرچ کی کوشش تھی کہ معاشرے میں اب تک رومی کلچر کے جو اثرات ہیں انہیں ختم کیا جائے۔ اس مقصد کے لئے اس نے ان کے خلاف متوازی مذہبی تقریبات کو رواج دیا تھا کہ لوگ پرانے تہواروں کو چھوڑ کر ان کے مذہبی تہواروں میں شریک ہوں۔

ابتدائی دور میں عیسائیوں کے مقدس مقامات وجود میں نہیں آئے تھے' بلکہ اس کے مقابلہ میں رومی اور قدیم دور کے مذہبی و مقدس مقامات و زیارت گاہیں تھیں۔ اس لئے پہلی کوشش یہ تھی کہ ان مقامات کے اثر کو کیسے زائل کیا جائے؟ اس لئے اس پر زور دیا گیا کہ خدا انسان کے دل میں ہے' لہٰذا اس کے لئے ضروری نہیں کہ وہ پہاڑیوں' ستاروں' سورج یا چاند کی طرف دیکھے۔ اگر خدا سے دعا مانگنا ہے تو ضروری نہیں کہ کسی مقام پر جا کر مانگی جائے' اس کے لئے اپنے دل کی صفائی ضروری ہے اور پھر جہاں چاہو دعا مانگو' خدا اس کو سنے گا۔ کیونکہ جو تمہاری سنتا ہے وہ تمہارے دل میں رہتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے عمارت' یا کسی جگہ کے مقدس ہونے سے انکار کیا گیا۔ چرچ' ٹمپل کی طرح خدا کی جگہ نہیں' خدا ہر جگہ ہے' عمارت کی حقیقت صرف یہ ہے کہ اس میں اس کے ماننے والے جمع ہوتے ہیں۔

لیکن چوتھی صدی میں اس نقطہ نظر میں تبدیلی آئی اور عیسائیت نے اپنے مقدس مقامات بنانا اور ان کو زیارت کی شکل دینا شروع کر دی۔ اب جگہ جگہ اولیاء کے تبرکات' زیارت گاہیں بن گئیں۔ آہستہ آہستہ انہوں نے رومی عہد کے مقدس مقامات کی جگہ لے لی۔

اس کے ساتھ ہی عیسائیت میں شہداء کو عزت و احترام کا مقام دیا گیا۔ ان میں سے اکثر وہ شہداء تھے کہ جو رومی عہد میں اپنے مذہب و عقیدہ کی خاطر مارے گئے تھے۔ شہداء کی علامت ہر مذہب میں بڑی اہم ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ وہ لوگ ہوتے ہیں کہ جنہوں نے اپنے ایمان اور عقیدہ کی خاطر جان دی ہوتی ہے۔ حالات سے سمجھوتہ نہیں کیا ہوتا ہے' اس لئے یہ عقیدہ اور ایمان کا مظہر بن جاتے ہیں اور ہم مذہب لوگوں کے لئے ان کی ذات راہنمائی کا باعث ہو جاتی ہے۔ تاثر یہ دیا جاتا ہے کہ ان لوگوں نے محض اپنے اصولوں کی خاطر جان نہیں دی' بلکہ اپنے ہم مذہبوں کی خاطر قربانی دی۔ اس لئے اب یہ برادری کا کام ہے کہ ان شہداء کی یاد میں عمارتیں بنائیں' انہیں تقدس کا درجہ دیں اور ان کے تبرکات کی حفاظت کریں کیونکہ یہ تبرکات ان کی ذات سے متعلق ہونے سے نہ صرف بابرکت ہوتے ہیں بلکہ ان سے ان کی قربت ملتی ہے۔ اس لئے وہ شہر کہ جہاں یہ یادگاریں بنائی گئیں اور ان کے تبرکات رکھے گئے وہ شہر اور قصبے متبرک اور مقدس ہو گئے۔

اس وجہ سے قرون وسطیٰ میں ہر شہر کی کوشش ہونے لگی کہ وہ اولیاء کے تبرکات کو حاصل کرے۔ شہداء کے جسموں کے حصے شہروں میں آنے لگے اور چرچ میں انہیں زیارت کی غرض سے رکھا جانے لگا۔ تبرکات کی اس موجودگی نے ماضی و حال کو ملا دیا۔ اس کے بعد سے چرچ کی وہی حقیقت ہو گئی کہ جو رومی دور میں ٹمپل یا مندر کی ہوتی تھی۔ اب یہ خدا کا گھر' تبرکات کا مرکز' اور شہداء کی یادگار ہو گئے۔ اس لئے جب تک ان کی زیارت نہ ہو' نہ تو خواہشات پوری ہوتی تھیں اور نہ آخرت میں جزا کی امید ہوتی تھی' ان حالات میں جنت کا دروازہ چرچ کے راستے ملنے لگا۔

مقدس مقامات اور مذہبی عمارتوں کی وجہ سے عیسائی شہروں کی حالت و ہیئت بدل

گئی۔ رومی دور کے شہروں میں عوامی تفریح کے لئے جگہیں اور مقامات ہوتے تھے جیسے سرکس، کھیلوں کے میدان، حمام، فورم، فوارے، تالاب وغیرہ جہاں لوگ فرصت کے اوقات میں بطور تفریح جاتے تھے۔ اب ان کی جگہ چرچوں، زیارت گاہوں اور مقدس مقامات نے لے لی جس کا شہر کی سماجی زندگی پر کیسا اثر پڑا۔ ان کی زندگی میں سیکولر تفریحات کی جگہ کہ جس میں آزادی اور جذبات کے ابھار کے مواقع تھے، اب مذہبی رسومات نے لے لی کہ جس میں پرہیزگاری، تقویٰ، اور خوشی و مسرت کے اظہار سے ناراضگی تھی۔

جب شہر مقدس زیارت گاہ بن گئے تو وہاں زائرین کی آمد ہونے لگی، ان کی ہدایات کے لئے گائڈ بکس، نقشے، اولیاء کے معجزوں پر مشتمل کتابیں، تصاویر وغیرہ بازاروں میں آگئیں۔ واپسی پر یہ زائرین اپنے ساتھ تحفے لے جاتے تھے، جس کی وجہ سے تجارت کا رخ بھی مذہب کی طرف ہو گیا اور ان چیزوں کی مانگ بڑھ گئی کہ جن کا تعلق اولیاء، ان کے تبرکات اور ان کے معجزوں سے ہو۔

اس مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابتدائی دور میں عیسائیت کو اپنی شناخت بنانے میں کیا دشواریاں تھیں۔ اس کو قدیم کلچر اور روایات کو ختم کرکے ان کی جگہ ایک متوازی کلچر بنانا تھا اور بعض حالات میں قدیم کلچر کو ختم کر کے، عیسائی کلچر کو فروغ دینا تھا، ردعمل آہستہ آہستہ ہوا، یہاں تک کہ رومی عہد کی چند نشانیاں رہ گئیں جنہیں یا تو عیسائیت میں ضم کر لیا گیا، یا ان کے اثر و اہمیت کو کم کر دیا گیا، نتیجہ یہ ہوا کہ قرون وسطیٰ میں سیکولر کلچر کا خاتمہ ہوا اور اس کی جگہ مذہبی کلچر اس شدت سے آیا کہ اس نے فرد اور معاشرہ کو پوری طرح سے اپنی لپیٹ میں لے لیا۔

# اقلیتیں اور تعصّبات

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ میں اقلیتیں چاہے وہ مذہبی ہوں یا نسلی و لسانی ہمیشہ سے ہی اکثریت کے غیظ و غضب اور غصہ کا شکار رہی ہیں۔ اس وقت ہندوستان و پاکستان میں مذہبی اقلیتوں کے ساتھ جو سلوک ہو رہا ہے وہ کوئی نیا نہیں ہے۔ اس سے پہلے بھی تاریخ ان مثالوں سے بھری پڑی ہے کہ جب اکثریت نے اقلیتوں کا قتل عام کیا' ان کی جائدادوں کو لوٹا' اور انہیں بے گھر کیا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اکثریت و اقلیت کے درمیان نفرت' عناد اور دوری کیوں رہتی ہے؟ اور وہ کون سے عوامل ہوتے ہیں کہ اکثریت' اقلیت کو اپنے غم و غصہ کا شکار بناتی ہے؟

مذہبی طور پر اکثریتی مذہب کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ معاشرہ میں مذہبی اتحاد قائم ہے۔ وہ اتحاد کی شکل میں اپنی قوت و طاقت اور اقتدار کو دیکھتے ہیں۔ انہیں یہ ڈر رہتا ہے کہ اگر ان کا مذہبی اتحاد کمزور ہو گیا یا ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا تو وہ بکھر جائیں گے' ختم ہو جائیں گے' اور دوسرے طاقت ور مذاہب اور طاقتیں انہیں مغلوب کر لیں گے۔ اس وجہ سے بڑے بڑے مذاہب میں فرقوں کو منفی انداز میں دیکھا جاتا ہے۔ فرقہ کا مطلب توڑنا' تفریق پیدا کرنا' ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہوتا ہے۔ اس وجہ سے جو فرقے بھی علیحدہ ہوتے ہیں' انہیں مخالف' اور دشمن کی شکل میں دیکھا جاتا ہے۔ اول تو یہ کوشش ہوتی ہے کہ انہیں واپس اکثریتی مذہب میں لے آیا جائے' لیکن اگر ایسا نہیں ہوتا تو پھر تشدد اور طاقت کے ذریعہ انہیں یا تو اس قدر کمزور کر دیا جاتا ہے کہ ان کی کوئی حیثیت نہ رہے' یا بالکل کچل دیا جاتا ہے۔ ان دونوں پالیسیوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اتحاد برقرار رہے اور وہ ٹوٹنے نہ پائے اور نئے فرقوں کو بھی ابھرنے کی ہمت نہ ہو۔

اقلیتی فرقوں کی جانب سے اپنے عدم تحفظ کو روکنے کے لئے کئی طریقے ہوتے ہیں: یا تو وہ جرات کر کے ایسی جگہوں میں چلے جاتے ہیں کہ جہاں اکثریت کے جبر و تشدد سے محفوظ ہوں۔ یا پھر اکثریتی معاشرے میں رہتے ہوئے اپنے عقائد کو چھپا لیتے ہیں اور ظاہر نہیں کرتے۔ یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ کسی طاقت ور سیاسی جماعت یا راہنما کی سرپرستی حاصل کر لیتے ہیں اور اس کے عوض اس کی حمایت کرتے ہیں۔

اسلامی تاریخ میں بہت سے نئے نئے فرقے ابھرے کہ جنہیں "سواد اعظم" یا اکثریت کے خلاف بغاوت سمجھا گیا۔ ان میں سے اکثر فرقے وقت کے ہاتھوں ختم ہو گئے' اکثر کو حکومت وقت نے کچل کر رکھ دیا' اور کچھ کے حالات سے سمجھوتہ کر کے خود کو باقی رکھ رکھا ہے۔ مثلاً شیعہ جہاں کہیں بھی اقلیت میں رہے انہوں نے حالات کو دیکھتے ہوئے یا تو تقیہ کیا' یا کسی طاقتور سیاسی حلیف کی حمایت حاصل کی' یا خاموشی سے اپنے وجود کو باقی رکھا۔ دروز حکومت وقت کی سختی سے لبنان اور شام کے پہاڑی علاقوں میں جا کر آباد ہو گئے کہ جہاں ان تک کسی کی پہنچ نہ ہو اور وہ آزادی سے اپنے عقیدوں کی پابندی کر سکیں۔

اس وقت پاکستان میں عیسائی اور احمدی مذہبی اقلیتیں جن مسائل سے دوچار ہیں۔ ان سے بچاؤ کے لئے ان کے وہ خاندان کہ جو بااثر اور دولت مند ہیں وہ تو ہجرت کر کے یورپ اور امریکہ جا رہے ہیں مگر جو غریب اور نادار ہیں وہ اذیتوں کو سہہ رہے ہیں۔

یہی صورت حال سولہویں اور سترہویں صدی میں یورپ میں عیسائی فرقوں کو پیش آئی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ جب پروٹسٹنٹوں کا فرانس میں قتل عام ہوا تو وہ بھاگ کر یورپ کے پروٹسٹنٹ ملکوں میں چلے گئے۔ جب کیتھولک فرقہ کے لوگوں کو پروٹسٹنٹ ملکوں میں ستایا گیا تو انہوں نے کیتھولک ملکوں میں پناہ لی۔ جب امریکہ دریافت ہوا تو ان فرقوں کو موقع مل گیا کہ وہاں جا کر اکثریت کے تشدد سے خود کو محفوظ کر لیں۔ امریکہ میں جب مارمون (Mormon) فرقے کے لوگوں کو مخالفت کا سامنا کرنا پڑا تو وہ ہجرت کر کے دور دراز کے علاقہ میں چلے گئے کہ جہاں انہوں نے اپنے شہر بنا کر

پناہ لی۔

تاریخ سے سبق سیکھتے ہوئے اب اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ اقلیتوں کو دستور میں بنیادی حقوق دیئے جائیں اور انہیں مذہبی عقائد کی آزادی دی جائے۔ لیکن پاکستان میں جہاں ایک طرف بنیادی حقوق کی بات کی گئی ہے وہیں پر ایسے قوانین اور آرڈیننس ہیں کہ جو مذہبی اقلیتوں کے بنیادی حقوق کو سلب کر کے انہیں ریاستی جبر کا قانونی طور پر نشانہ بناتے ہیں۔

قرون وسطیٰ کے یورپ میں معاشرہ کو کن بنیادوں پر مذہبی تعصب سے آلودہ کر کے اسے مذہبی اقلیتوں اور ان فرقوں کے خلاف کیا گیا کہ جنہوں نے اکثریتی جماعت کے عقائد اور روایات سے انحراف کیا؟ اس پر آر۔ اے۔ مور (R. A. Moore) نے اپنی کتاب The Formation of a Persecuting Scoiety (1994) میں کیا ہے۔

قرون وسطیٰ ہی میں عیسائیت دو بڑے فرقوں میں بٹ کر علیحدہ علیحدہ ہو گئی تھی: مغربی عیسائیت جو پوپ کو اپنا روحانی سربراہ مانتی تھی اور مشرقی یا آرتھوڈوکس عیسائیت جو بازنطینی سلطنت میں تھی۔ یہ دونوں فرقے جغرافیائی بنیادوں پر ایک دوسرے سے علیحدہ ہو گئے تھے۔ چونکہ مغربی عیسائیت طاقتور سیاسی و روحانی قوت بن کر ابھری' اس لئے عیسائیت کے حوالہ سے مغرب کے معاشرہ ہی کو دیکھا جاتا ہے اور مشرقی عیسائیت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

مغربی عیسائیت کو جب نئے نئے فرقوں کے پیدا ہونے سے ڈر اور خوف محسوس ہوا تو اس نے محکمہ انکوئیزیشن' صلیبی جنگوں' اور عوام کے مذہبی جذبات کو نئے فرقوں کے خلاف ابھار کر ان کا مقابلہ کیا۔ 1215ء میں چرچ نے ایک اعلان کے ذریعہ ہر عیسائی کو اس بات کا پابند بنایا کہ وہ پادری کے سامنے اپنے گناہوں کا اعتراف کرے۔

> "تمام ایمان والے مرد اور عورت کہ جب وہ بلوغت کو پہنچ جائیں تو ان کے لئے لازمی ہے کہ سال میں ایک دفعہ وہ اپنے پادری کے سامنے گناہوں کا اعتراف کریں اور ان پر جو جرمانہ عائد کیا جائے' یا کفارہ ادا کرنے کو کہا جائے تو اسے پابندی و خلوص

سے پورا کریں..... اگر ایسا نہیں کیا گیا تو انہیں تاحیات چرچ سے
خارج کر دیا جائے گا اور مرنے کے بعد وہ عیسائی تجہیز و تکفین
سے محروم رہے گا۔"

چرچ کی پالیسی کے مطابق اس کا مقصد یہ تھا کہ کیتھولک عقیدے کے دشمنوں سے دفاع کیا جا سکے۔ لہٰذا انحراف چرچ کے منحرفوں کے اثر و رسوخ کو روکنے کے لئے تھا۔

لیکن قرون وسطیٰ کے عیسائی معاشرے میں سب سے اہم مذہبی اقلیت یہودیوں کی تھی۔ یہ عیسائی معاشرے کے لئے نہ صرف غیر درجنی تھے بلکہ ان کے مذہب کے دشمن بھی تھے۔ اس لئے اول تو اس بات کی کوشش ہوئی کہ انہیں معاشرے میں ضم نہ ہونے دیا جائے بلکہ ان کی علیحدہ شناخت کو برقرار رکھا جائے۔ لہٰذا یہودیوں کے لئے ضروری ٹھہرا کہ وہ خاص قسم کا لباس پہنیں کہ جو عام عیسائیوں سے مختلف ہو تاکہ ان کی پہچان ہو سکے۔ ان میں سے جو عیسائی ہو گئے ہیں' ان پر نظر رکھی جائے اور دیکھا جائے کہ کیا وہ واقعی دل سے عیسائی ہوئے ہیں یا محض دھوکہ دینے کے لئے مذہب کو قبول کیا ہے۔

یہودیوں کی سماجی حیثیت کو کمزور کرنے کے لئے چرچ نے ریاست پر زور دیا کہ وہ انہیں اعلیٰ عہدوں سے برخاست کر دے۔ یہودیوں اور منحرفین کو جب سزا دی جاتی تھی تو اس کے لئے چرچ انہیں سیکولر اتھارٹی کے سپرد کر دیتا تھا کہ وہ انہیں اذیت اور سزا دیں۔ چرچ بحیثیت مذہبی ادارے کے خود سزا دینے سے بچتا تھا مگر وہ ریاست کو ہدایات دیتا تھا کہ چرچ کے مخالفین کو ختم کرنے میں چستی کرے۔ ان لوگوں کو بھی سزا دے کہ جنہوں نے منحرفین کو پناہ دے رکھی ہے۔ اور وہ مجسٹریٹ بھی سزاوار ہیں کہ جو منحرفین کو سزا دینے میں ہچکچاہٹ کا اظہار کریں۔ اگر ایک سال کے اندر اندر انہوں نے خود کو بے قصور ثابت نہ کیا تو انہیں نہ صرف عہدے سے محروم کر دیا جائے گا' بلکہ کسی مقدمہ میں ان کی شہادت کو تسلیم نہیں کیا جائے گا' نہ ان کی وصیت قبول ہو گی' نہ تجارت کر سکیں گے' نہ کوئی پیشہ اختیار کر سکیں گے اور نہ چرچ ان کے لئے

کوئی رسم ادا کرے گا۔ چرچ ان بندشوں کی بنیاد پر نہ صرف سیکولر اتھارٹیز کو اپنے ماتحت رکھنا چاہتا تھا بلکہ منحرفین اور مخالفین کا مکمل طور پر خاتمہ کرنا چاہتا تھا۔

چرچ نے ہر علاقہ کے بشپ کی یہ ڈیوٹی لگائی کہ وہ اپنے علاقے کا دورہ کر کے منحرفین کا پتہ لگائے۔

> "ہر آرک بشپ اور بشپ کو ہدایت کی جاتی ہے کہ سال میں کم از کم ایک مرتبہ اپنے ان علاقوں کا دورہ کرے کہ جن کے بارے میں مشہور ہو کہ وہاں منحرفین رہتے ہیں۔ وہ اس علاقہ کے دو یا تین معتبر لوگوں' یا وہاں کے رہنے والے باشندوں سے قسمیہ یہ معلوم کر کے کہ وہ کون لوگ ہیں کہ جو چرچ سے منحرف ہیں۔ اور خفیہ طور پر مل کر اپنے عقائد پر عمل کرتے ہیں۔ ایسے لوگ کہ جو چرچ کے عقائد اور اخلاقی قوانین کے برعکس زندگی گذارتے ہوں ان کے بارے میں پوری معلومات اکٹھی کی جائیں۔"

چرچ کی اس نگرانی کا مقصد تھا کہ منحرفین ان کی پہنچ سے دور نہ ہوں۔ نگرانی کے ذریعہ ان کے اثر و رسوخ اور پھیلاؤ کو روکا جا سکے اور سزاؤں کے ذریعہ انہیں ڈر اور خوف کی حالت میں رکھا جا سکے۔ اس کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ اس طرح سے دوسرے عیسائیوں کو ان سے دور رکھا جائے۔

ابتدائی عیسائیت کے زمانہ میں اس کے ماننے والے ایک دوسرے سے جڑے ہوئے تھے۔ کیونکہ اس وقت سوائے اتحاد کے انہیں اور کوئی دوسرا تحفظ میسر نہیں تھا۔ لیکن جب کانسٹنٹائن نے عیسائیت کو قبول کر کے اسے ریاست کا مذہب بنا دیا تو اسے حکمرانوں کی سرپرستی مل گئی جس کی وجہ سے عیسائیوں کو ہر قسم کی مراعات مل گئیں۔ کانسٹنٹائن نے یہ اعلان کیا کہ وہ عیسائیوں کے علاوہ دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کو کوئی مراعات نہیں دے گا۔ اس کے جانشینوں نے بھی دوسرے فرقوں کی جائدادوں کو ضبط کر کے ان کی مذہبی آزادی کو سلب کر لیا۔

لیکن ہر مذہب کی طرح عیسائیت میں بھی پابندیوں' سختیوں' اور سزاؤں کے باوجود نئے فرقے پیدا ہوتے رہے۔ جب عیسائیت کو ریاست کی سرپرستی ملی۔ اس کے پاس جائداد' دولت' اور مراعات آئیں تو چرچ کے نظام میں زبردست تبدیلی آئی۔ اب ابتدائی عیسائی معاشرے کے بجائے کہ جس میں اخوت' بھائی چارہ اور اشتراک تھا' عیسائی معاشرہ اور چرچ دونوں اعلیٰ و ادنیٰ اور مراتب و درجوں میں بٹ گئے۔ اب غریب اور محروم لوگوں کو پوچھنے والا کوئی نہیں رہا۔ اس لئے لوگوں نے چرچ' اس کے عہدیدار' اور اس کی رسومات کے خلاف بغاوت کر کے ایسے فرقے بنائے کہ جن کی تعلیمات بائبل کے متن کے مطابق سیدھی سادھی تھیں۔ یہ چرچ اس کی بلند و بالا عمارتوں' عبادت کی پیچیدگیوں' چرچ کی گھنٹیوں' صلیب کی عزت' کنواری مریم کے عقیدے' اور چرچ کے عہدیداروں کی بد عنوانیوں کے خلاف تھے---- چونکہ چرچ ان کی نگرانی کرتا تھا اس لئے یہ لوگ علیحدگی اور تنہائی میں عبادت کرتے اور زندگی گذارتے تھے۔ مثلاً 1228 میں میلان کے ایک راہب نے ایک فرقے کے بارے میں لکھا کہ "یہ لوگ عصمت و عفت کی حفاظت کرتے ہیں۔ اپنی بیویوں سے اسی طرح سے محبت کرتے ہیں کہ جیسے بہنوں اور ماؤں سے کی جاتی ہے۔ یہ گوشت نہیں کھاتے ہیں' جائداد میں سب برابر کے شریک ہوتے ہیں' اور اپنی زندگیاں عبادت میں گذارتے ہیں۔"

چرچ ان فرقوں کے وجود کو اپنے تسلط کے خلاف سمجھتا تھا اس لئے اس کی کوشش ہوتی تھی کہ جہاں جہاں یہ فرقے ابھریں انہیں سیکولر اتھارٹی کی مدد سے کچل دیا جائے۔ بارہویں صدی میں چرچ کے اقتدار کے خلاف ایک زبردست ردعمل کو دیکھا جا سکتا ہے۔ چونکہ اس کی پالیسی تھی کہ معاشرے کو پوری طرح سے اپنے قابو میں رکھا جائے' اس لئے مخالفین اور منحرفین میں چرچ کی اس بالادستی کے خلاف زبردست غم و غصہ کا اظہار ہوا اور ان لوگوں نے چرچ کے خلاف زبان کو استعمال کیا۔ جس میں پادریوں کی شہوت' لالچ' اور بدعنوانیوں کا ذکر تھا۔ چرچ کے مخالف واعظ' جو کہ غریب اور خانہ بدوش تھے' وہ گاؤں گاؤں جا کر لوگوں کو مذہب کی سیدھی سادی تعلیمات کے

ہیں' یہ اپنے خفیہ جلسوں میں جنسی طور پر عورتوں و مرد دونوں سے آزادانہ ملاپ رکھتے ہیں' عیسائی بچوں کو قتل کر کے اس کے خون سے شیطان کو خوش کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہودی اقلیت کو عیسائی معاشرہ میں خوف اور ڈر کے ساتھ دیکھا جانے لگا۔ یہ ایک پراسرار اقلیت بن گئی کہ جس کی سرگرمیاں عیسائیوں کے خلاف ہوتی تھیں۔ جب ایک مرتبہ یہ دشمن سمجھے جانے لگے تو اس کے بعد فسادات میں انہیں مارنا' قتل کرنا' یہ سب جائز ہو گیا۔

بارہویں صدی میں اسپین میں یہ اعلان کیا گیا کہ یہودیوں کی تمام جائداد کا مالک بادشاہ ہے۔ بعد میں انگلستان میں بھی یہودیوں کی ملکیت کو شاہی قرار دے دیا گیا۔ اس پالیسی سے یورپ کے بادشاہوں کو ایک بہانہ مل گیا کہ یہودیوں کو دشمن کہہ کر ملک بدر کر دیا جائے اور ان کی جائدادوں پر قبضہ کر لیا جائے۔ چنانچہ 1179 میں فرانس سے یہودیوں کو نکال دیا گیا اور ان کی جائداد کو ضبط کر لیا گیا۔ یہی کچھ 1291 میں ہوا کہ جب بادشاہ کو مالی مشکلات کا سامنا تھا تو اس نے یہودیوں کو دیس نکالا دے کر ان کی ملکیت پر قبضہ کر لیا۔

تیسری اقلیت جو قرون وسطیٰ کے عیسائی معاشرے میں تعصب کا شکار ہوئی وہ کوڑھیوں یا جذامیوں کی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ کوڑھ کا مرض دیکھنے میں اس قدر ڈراؤنا اور خوفناک لگتا تھا کہ لوگ ان سے دور رہنا چاہتے تھے۔ خیال یہ تھا کہ یہ مرض متعدی ہے' اس لئے بھی لوگ ان کے قریب جانے سے پرہیز کرتے تھے۔ پھر قرون وسطیٰ میں بیماریوں کے بارے میں یہ خیال تھا کہ یہ گناہوں کی وجہ سے آتی ہیں' لہٰذا جو لوگ اس قہر الٰہی کا شکار تھے وہ لوگوں کے قریب نہ آ سکتے تھے۔ اس لئے معاشرے میں ان لوگوں کے خلاف جو کوڑھ کے مرض میں مبتلا ہو جاتے تھے ایک معاندانہ رویہ تھا۔ اس کا اظہار 635 کے اس فرمان سے ہوتا ہے کہ جو اطالوی ریاست لمبارڈ (Lombard) نے جاری کیا تھا:

> "اگر کوئی شخص کوڑھ کے مرض میں مبتلا ہو جائے اور اس
> کے مرض کے بارے میں جج فیصلہ دیدے یا لوگ مریض کو پہچان

بارے میں بتاتے تھے۔ ان کی باتوں کو کسان' کاشتکار اور عام لوگ بڑے شوق سے سنا کرتے تھے۔

ابتداء میں تو چرچ نے ان لوگوں کے خلاف زیادہ سختی کا اظہار نہیں کیا اور انہیں معمولی سزائیں دیں۔ لیکن جب یہ دیکھا کہ ان کا اثر و رسوخ بڑھ رہا ہے تو سزاؤں میں سختی آ گئی' ان لوگوں کو منحرف قرار دے کر زندہ جلایا گیا' ان کی جائدادیں ضبط کر لی گئیں' انہیں چرچ سے نکال دیا گیا' اور ان کا سماجی بائیکاٹ کر دیا گیا۔ یہ وہ حربے تھے کہ جن کے ذریعہ چرچ نے منحرفین کی طاقت کو توڑا۔

چرچ کے منحرفین کے بعد دوسری اہم اقلیت یہودیوں کی تھی کہ جو چرچ اور عیسائی معاشرے میں تعصب کا شکار ہوئی۔ رومی دور حکومت میں یہودیوں کو کافی مراعات ملی ہوئی تھیں ان کا مذہبی راہنما ان کے مذہبی معاملات کی دیکھ بھال کرتا تھا۔ ان کے مذہبی عقیدے کی وجہ سے انہیں یہ رعایت ملی ہوئی تھی کہ وہ بادشاہ کو سجدہ نہ کریں۔ لیکن جب چوتھی اور پانچویں صدیوں میں عیسائیت کو عروج ہوا تو ان پر آہستہ آہستہ پابندیاں لگنا شروع ہو گئیں۔ مثلاً ان کو اجازت نہ تھی کہ عیسائی لڑکی سے شادی کریں۔ عیسائی غلام رکھیں۔ اگر ان کے پاس غلام ہیں تو انہیں یہودی نہ بنائیں۔ پانچویں صدی میں ان پر پابندی لگا دی گئی کہ یہ اپنا عبادت گھر (صومعہ) نہ بنائیں' جو پرانے ہیں ان کی مرمت کر سکتے ہیں۔

1010 سے 1012 تک صلیبی جنگوں کے دوران یہودیوں کے خلاف بھی فسادات ہوئے کہ جن میں ان کا کئی جگہ قتل عام ہوا۔ کئی شہروں سے انہیں نکال دیا گیا۔ اکثر ان پر توہین مذہب کے الزامات لگا کر سزا دی گئی۔

جب بھی اکثریت اقلیت کے خلاف مہم شروع کرتی ہے تو اس کے بارے میں ایک امیج بنایا جاتا ہے جو کہ مقبول عام روایات کے خلاف ہوتا ہے۔ افواہوں اور سازشوں کے ذریعہ ان کے خلاف لوگوں میں نفرت' حقارت' اور تعصب کو پیدا کیا جاتا ہے۔ قرون وسطیٰ میں یہودیوں کو اس پروپیگنڈا کا سامنا کرنا پڑا' مثلاً یہ کہا گیا کہ یہ جنسی طور پر بے راہ رو ہیں' یہ جادو ٹونے پر عمل کرتے ہیں اور ان کے روابط شیطان سے

لیں تو اس صورت میں اسے اس کے مکان اور شہر سے نکال دیا
جائے اور کسی اور جگہ اکیلا رہنے پر مجبور کیا جائے۔ اسے اس
حق سے بھی محروم کر دیا جائے کہ وہ اپنی جائداد کسی کے نام منتقل
کر سکے۔ کیونکہ جب اسے گھر سے نکالا گیا تو اس کا مطلب ہے
کہ اسے مردہ تصور کر لیا گیا۔ لیکن جب تک وہ زندہ ہے' اسے
اجازت ہے کہ اس کے پاس جو بھی آمدنی ہے اس پر وہ گذارہ کر
سکتا ہے۔"

1179 میں کوڑھیوں کے لئے چرچ میں آنا منع کر دیا گیا۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی سوچا
گیا کہ اگر انہیں گھروں سے نکال کر چھوڑ دیا گیا تو یہ گلیوں میں پھریں گے اور لوگوں کو
بیماری لگائیں گے اس لئے چرچ نے ان کے لئے علیحدہ ہسپتال اور گھر بنائے کہ جہاں
وہ علیحدگی میں رہ سکتے تھے۔ چرچ کی جانب سے جو لیٹران (Letaran) کی تیسری کونسل
ہوئی اس میں فیصلہ کیا گیا کہ کوڑھیوں کو مردہ قرار دے دیا جائے۔ چنانچہ فرانس اور
دوسرے ملکوں میں کوڑھی کو قبر میں کھڑا کر دیا جاتا تھا' پھر اس کے سر پر مٹی ڈال دی
جاتی تھی' اور پادری اس سے مخاطب ہو کر کہتا تھا کہ:

"میں تمہیں تنبیہہ کرتا ہوں کہ تم نہ تو چرچ میں داخل
ہونا اور نہ خانقاہ میں نہ کسی میلہ میں' نہ مل کے اندر' نہ مارکیٹ
میں' نہ لوگوں کی جماعت اور مجمع میں۔ اپنے گھر کو جب بھی
چھوڑو تو کوڑھیوں کا لباس پہنے ہوئے چھوڑو۔ کبھی بھی چشمہ یا
فوارہ میں اپنے ہاتھ نہ دھونا۔ میں تمہیں منع کرتا ہوں کہ تم
شراب خانہ اور سرائے میں داخل نہ ہونا اور میں تمہیں تنبیہہ
کرتا ہوں کہ اگر تم جا رہے ہو اور راستہ میں کوئی شخص تم سے
بات کرے تو اس کا جواب سینہ کو موڑ کر دینا تاکہ ہوا سے تمہارا
سانس اس تک نہ پہنچے۔ میں تمہیں منع کرتا ہوں کہ تم کبھی بھی
تنگ گلی میں نہ جانا مبادا کوئی شخص تمہاری بیماری سے متاثر ہو

جائے۔ میں تمہیں منع کرتا ہوں کہ بچوں کو نہ تو چھونا اور نہ
انہیں کوئی چیز دینا' میں تمہیں منع کرتا ہوں کہ تم اپنی پلیٹ کے
علاوہ کسی دوسری پلیٹ میں نہ کھانا۔ میں تمہیں منع کرتا ہوں کہ
تم صرف کوڑھیوں کے علاوہ کسی اور جماعت کے ساتھ نہ کھانا
اور نہ پینا۔"

چونکہ قرون وسطیٰ میں کوڑھ کے مرض کے بارے میں لوگوں کی معلومات بہت کم تھیں' اس لئے وہ ان کے بارے میں یہ تعصبات رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک چونکہ یہ گناہ گاہ تھے اس لئے بیماری خدا کی جانب سے ان کے لئے سزا تھی۔ اس وجہ سے کوڑھی' چرچ کے منحرفین' اور یہودی تینوں ایک ہی گروہ میں تسلیم کر لئے جاتے تھے۔

اس لئے عیسائی معاشرہ کا رویہ تینوں کے جانب ایک جیسا تھا۔ یعنی ان کو اکثریت سے علیحدہ رکھا جائے۔ کوڑھیوں کے لئے تو الگ سے احکامات بنائے گئے۔ منحرفین کو قید میں رکھا گیا' اور یہودیوں کو شہر میں گیٹوز یا علیحدہ محلوں میں آباد کیا گیا۔ ان تینوں اقلیتوں کو شہری حقوق سے محروم کر کے ان کی جائداد کو ضبط کر لیا گیا اور پابندی لگائی گئی کہ انہیں اعلیٰ اور ذمہ داری کے عہدے نہ دیئے جائیں۔

مورخین نے ان تینوں کے بارے میں ان بنیادوں کو تلاش کیا ہے کہ جن پر ان کے خلاف متعصبانہ رویئے پیدا ہوئے۔ ان کا کہنا ہے کہ گیارہویں اور بارہویں صدیوں میں کوڑھیوں کی تعداد میں اضافہ ہو رہا تھا' جس سے لوگوں میں ڈر اور خوف تھا۔ یہودی چونکہ سود کا کاروبار کرتے تھے اور بینکرز تھے اس لئے لوگوں میں ان کے خلاف جذبات پیدا ہوئے تھے منحرفین چونکہ چرچ کی تبدیلیوں کے خلاف تھے جو وہ اپنے اقتدار اور دولت کے حصول کے لئے کر رہا تھا اس لئے چرچ ان سے خوف زدہ تھا۔ مثلاً اب چرچ میں بچہ کا بپتسمہ لازمی ہو گیا تھا۔ عالم برزخ کا تصور پیدا کیا گیا اور ان کی نجات کے لئے چرچ میں رسومات ادا کی جانے لگیں۔ اعتراف کے ذریعہ ہر فرد کی روزمرہ کی زندگی میں چرچ کا عمل دخل ہو گیا' منحرفین کے لئے یہ سب چرچ کی بدعتیں اور اختراعیں تھیں اس لئے وہ ان کے خلاف تھے' وہ مذہب کی اصلیت اور خالصیت پر

زور دے کر اس کی ابتدائی تعلیمات پر عمل کرنا چاہتے تھے۔ ان کے اس انحراف پر چرچ ان کو اپنا دشمن تصور کرتا تھا۔

یہودی ابتدائی صدیوں میں تو عیسائی معاشرے میں ملے جلے ہوئے تھے۔ ان کے شہری حقوق بھی تھے اور انہیں تحفظ بھی ملا ہوا تھا۔ لیکن خود یہودی عیسائی معاشرے میں ضم ہو کر اپنی شناخت ختم نہیں کرنا چاہتے تھے۔ یہ عبرانی زبان کو محفوظ رکھ کر' اپنی مذہبی رسومات کے ذریعہ خود کو علیحدہ رکھے ہوئے تھے۔

11 ویں صدی میں ان کے خلاف عیسائی معاشرہ میں ردعمل ہوا' یہ صلیبی جنگوں کا نتیجہ اور عیسائی معاشرے کے سیاسی' اقتصادی' اور سماجی بحران کی وجہ سے تھا۔ لہٰذا اس عہد میں پہلی مرتبہ بحیثیت سودخور کے ان کا امیج بنا۔ یہودیوں کا کہنا تھا کہ سود کے کاروبار میں وہ مجبوری کی حالت میں آئے ہیں' کیونکہ:

> "ہمیں نہ تو اس کی اجازت ہے کہ کھیتی باڑی کریں یا زمین کے مالک ہوں کیونکہ کوئی اتھارٹی ہمیں تحفظ دینے کے لئے تیار نہیں ہے۔ لہٰذا ہمارے پاس اس کے علاوہ اور کوئی دوسرا راستہ نہیں کہ سودی کاروبار کے ذریعہ اپنی بدقسمت زندگیاں گذاریں۔ لیکن اس کی وجہ سے ہم اور بھی زیادہ قابل نفرت ہو گئے' کیونکہ جنہیں ہم سود پر دیتے ہیں وہ ہمیں استحصالی سمجھتے ہیں۔"

لہٰذا یہودیوں کو تعصبات کی وجہ سے تجارت' کاروبار' صنعت و حرفت سے محروم ہونا پڑا' ان کے لئے پیشہ ورانہ گائڈ کی ممبرشپ بھی ممنوع تھی۔ 1849ء میں ویانا میں ان کو شہر میں دوسروں سے علیحدہ کر کے گیٹوز میں آباد کیا گیا۔ ان کے دروازے رات کو بند کر دیئے جاتے تھے تاکہ یہودی عیسائیوں کی آبادیوں میں نہ گھوم پھر سکیں۔ یہاں تک کہ ان کے قبرستان بھی علیحدہ کر دیئے گئے۔

مذہبی تعصبات بارہویں صدی کے یورپ میں اس لئے بڑھے کیونکہ اس عہد میں اس کا سماج بدل رہا تھا۔ سب سے اہم تبدیلی یہ تھی کہ بارٹر سسٹم ختم ہو رہا تھا اور اس کی جگہ پیسہ لے رہا تھا۔ سوشیولوجسٹ نوربرٹ نے اس کی طرف اشارہ کرتے

ہوئے "تہذیبی عمل" نامی کتاب میں لکھا ہے کہ پیسہ کی گردش سے وہ طبقات متاثر ہوئے کہ جن کی مستقل آمدنی تھی جیسے جاگیردار' جو زمین سے مستقل لگان وصول کرتے تھے۔ جب چیزوں کی قیمت بڑھی تو ان کی مستقل آمدنی کے ساتھ وہ اپنے معیار زندگی کو برقرار نہیں رکھ سکے۔ چنانچہ اس کا فائدہ تاجر طبقہ کو ہوا۔ دوسرا فائدہ بادشاہ کو ہوا کہ جسے ٹیکسوں کے نظام سے زیادہ آمدنی ہوئی۔ اس کی وجہ سے اس نے طاقت ور فوج رکھی جس کی وجہ سے جاگیرداروں پر اس کا انحصار کم ہو گیا۔

پیسہ کے گردش میں آنے سے معاشرہ کی پوری ساخت اور کاروباری طریقے بدل گئے اب اشیاء کی قیمت کا تعین پیسہ سے ہونے لگا۔ فرد کی سماجی حیثیت اس کی دولت سے گھٹنے و بڑھنے لگی۔ پیسہ حاصل کرنے کے لئے لالچ و طمع میں اضافہ ہو گیا۔ اس نے محبت' وفاداری اور بہادری کی جگہ لے لی' جو کہ کبھی معاشرے میں اعلیٰ اقدار سمجھی جاتی تھیں۔ شہروں کے آباد ہونے کی وجہ سے بیروزگار کسان ہجرت کر کے آنے لگے' جس کی وجہ سے ان کا خاندان بکھر گیا اور دیہات سے ان کا رشتہ کمزور ہو گیا۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں طاقت' قوت اور استحصال ہو' وہاں غریبوں کے لئے کوئی گنجائش نہیں رہتی ہے۔ اس ماحول میں یہودی تعصب کا اس لئے شکار ہوئے کیونکہ ان کے پاس پیسہ تھا' جسے وہ سود پر دیا کرتے تھے۔

ایک اور تبدیلی جو اس عہد میں آئی وہ یہ کہ کمیونٹی یا برادری کا اثر و رسوخ ٹوٹ گیا۔ پہلے کمیونٹی کے فیصلہ تسلیم کئے جاتے تھے' اب اس کی جگہ ریاست کے جج اور عدالتیں آگئیں' اس نے کمیونٹی کی جگہ ریاست کو طاقت ور بنا دیا کہ جس کا انتظام ایک تعلیم و تربیت یافتہ نوکر شاہی کرتی تھی۔ اب جنگ جو اور مذہبی عہدیداروں کی جگہ نوکر شاہی زیادہ طاقت ور ہو گئی۔ اس نے عقلیت کو توہمات پر فوقیت دی۔ یہی وہ تبدیلیاں تھیں کہ جن کی وجہ سے آہستہ آہستہ اقلیتوں کے خلاف تعصبات ختم ہونا شروع ہوئے اور وہ اقدامات کئے گئے کہ جن کی وجہ سے انہیں اکثریتی معاشرے میں تحفظ ملا' اس میں اس وقت کامیابی ہوئی کہ جب قومی ریاست کا قیام عمل میں آیا' اور قوم کے تصور میں مذہبی' لسانی' اور نسلی اقلیتوں کو شامل کر کے انہیں اس کا ایک حصہ بنا دیا اور ان

کے حقوق کا تحفظ دستور میں دیا گیا۔

لیکن اس کے باوجود معاشروں میں مذہبی' لسانی' اور نسلی اقلیتوں کے خلاف تعصبات باقی ہیں۔ یہ اس وقت ابھرتے ہیں کہ جب معاشی بحران لوگوں کو مالی مشکلات میں ڈال دیتے ہیں۔ اس وقت اقلیتیں' اکثریت کے غم و غصہ کا شکار ہو جاتی ہیں۔ خصوصیت سے پس ماندہ ملکوں میں کہ جہاں سیاسی و معاشی بحران ہیں' وہاں اقلیتیں اگر ترقی کرتی ہیں تو اس صورت میں وہ اکثریت کے لئے باعث حسد ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ افریقہ' ایشیا اور یورپ کے ملکوں میں اقلیتوں کے خلاف لوگوں کے مظاہرے دیکھنے میں آتے ہیں۔ اس کی مثال موجودہ دور میں انڈونیشیا کی ہے کہ جہاں چینی اقلیت کہ جو خوش حال اور معاشی طور پر ترقی یافتہ ہے' وہ سیاسی بحران میں عوام کے غم و غصہ کا شکار ہوتی ہے۔

# تاریخ کے بنیادی ماخذ

# فتاوائے جہانداری
## (حکومت کے اصول)

خیر خواہ بارگاہ سلطانی
ضیاء برنی

### نصیحت : 12
### عدل کے نظم و نسق کے بارے میں
### (1) فرماں روا کا فطری اور جبلی جذبہ عدل

(اس نصیحت کا ابتدائی حصہ قلمی نسخہ سے غائب ہے لیکن بقیہ حصہ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس کا موضوع عدل کا نظم و نسق تھا۔)

(برنی یہ بتاتا ہے کہ حکماء کے مطابق کسی فطری اور جبلی عادل کو حسب ذیل بیس خوبیوں سے شناخت کیا جاتا ہے)

1- اس کے قلب میں مظلوم سے قربت' کمزور کا تحفظ کرنے کی خواہش' غیر انصاف پسند سے نفرت اور ظالموں سے عداوت لکھی ہے۔

2- اس کے اندر انتقام یا بدلہ کا احساس نہیں ہوتا حتیٰ کہ اس وقت بھی جب وہ اپنے ذاتی دشمنوں کے خلاف فیصلہ سناتا ہے۔

3- جہاں تک عدل کا معاملہ ہے وہ مصالحتیں کرنے یا غلطیوں کو برداشت کرنے یا مناسب حدود سے تجاوز کرنے سے معذور ہے۔

4- اس کا دل کانپتا رہتا ہے کہ کہیں کسی معصوم کو سزا نہ ہو جائے۔

5- عدل کے نظم و نسق سے متعلق جہاں بات ہے وہاں اس پر کوئی اثر انداز نہیں

ہو سکتا۔

6- وہ عدالتی فیصلہ سناتے وقت وہ لوگوں کی تنقید یا پسند کی کوئی پرواہ نہیں کرتا ہے۔

7- اسے اپنے یا اپنی حکومت کے نقصان کا کوئی خیال عدل کے نفاذ سے باز نہیں رکھ سکتا ہے۔

8- وہ خود فریبی سے بے بہرہ ہے اور اپنے اصولوں میں نرمی کا قائل نہیں ہے۔

9- وہ دوسروں کے صحیح دعوؤں کو پورا کرنے میں تو سختی سے کام لیتا ہے لیکن جہاں اس کا ذاتی تعلق ہوتا ہے وہ عفو و درگزر کو ترجیح دیتا ہے۔

10- اسے صرف اسی وقت قلبی سکون ملتا ہے جب وہ طاقت ور سے کمزور کے حقوق کو حاصل نہیں کر لیتا ہے۔

11- وہ دوسروں کی ذمہ داریاں اس خوف سے اوڑھنے سے گریز کرتا ہے کہ کہیں یہ ذمہ داریاں اس کے ذہن کو (بحیثیت ایک عادل کے) متاثر نہ کر دیں۔

12- وہ عدل و انصاف کا متلاشی ہوتا ہے لیکن پھر بھی اس کا دل مہربانی اور شفقت سے لبریز ہوتا ہے۔

13- صرف خدا کی خاطر اسے جائز غصہ آتا ہے اور کوئی حیوانی جذبہ عداوت اسے مشتعل نہیں کر پاتا۔

14- اعلیٰ حاکم کی حیثیت سے اسے جو اختیار حاصل ہوتا ہے اس سے وہ اپنے دل ہی دل میں نفرت کرتا ہے کیوں کہ اس کی رو سے اس پر مسلمانوں کی عزت اور جان کے خلاف احکام جاری کرنے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

15- اس کا دماغ فطری طور پر فریبوں' دروغ گوئیوں' معذرتوں اور دعاؤں کو رد کر دیتا ہے کیونکہ اس کے سینے میں باطل اور صداقت کے درمیان تمیز کرنے کے لئے فہم و ذکا کی کسوٹی موجود رہتی ہے۔

16- اس کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اپنے محکومین سے متعلق مقدمات وہ خود ہی فیصل کرے۔

17- ایسے حکمراں کی محبت اس کے محکومین کے قلوب میں نقش رہتی ہے اور اگر اس کے احکامات گزند بھی پہنچاتے ہیں تب بھی اس کے محکومین اس وجہ سے اس سے نفرت نہیں کرتے۔

18- اگر وہ مشرق یا مغرب میں کسی بے انصافی یا غلط حادثہ کی خبر سنتا ہے تو اس کا دل بے چینی سے دھڑکنے لگتا ہے۔

19- اس کا دماغ ہمیشہ ناانصافی کو ختم کرنے اور عدل قائم کرنے کے خیالات میں منہمک رہتا ہے۔

20- جب وہ پرامن لوگوں سے دوچار ہوتا ہے تو یہ نصیحت اس کی رہبری کرتی ہے کہ "سزا شہادت پر مبنی ہونی چاہئے" لیکن جس وقت وہ ظالموں' گناہ گاروں اور مجرموں سے نمٹ رہا ہوتا ہے' جن کی فطرت ہی غلط کام کرنا ہے تو وہ اپنے ذہن کو (ان کے جرم کے سلسلے میں) شہادت سے متاثر نہیں ہونے دیتا۔

## (2) مساوات خاص و عام

('خاص مساوات' سے مراد فرماں روا کے مقابل تمام فریقین کی برابری ہے' کیونکہ عدل اشخاص کا لحاظ نہیں کرتا' عام مساوات' سے مراد حاکم اور محکوم کی برابری ہے۔ کچھ بے ربط اور بار بار دہرائے گئے جملوں کا ترجمہ نہیں کیا گیا ہے۔)

قدیم اور جدید سلاطین کے خیال کے مطابق عدل کا مطلب یہ ہے کہ تمام فریقین کو برابر سمجھا جائے اور ان میں مساوات قائم کی جائے۔ لیکن دین حق کے قدیم علماء دین نے فرماں رواؤں کے نقطہ نظر سے مساوات کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ ایک قسم کو انہوں نے "مساوات خاص" سے موسوم کیا ہے' اور دوسری کو "مساوات عام" کہا ہے۔ آخرالذکر سے فرماں روا کی (اپنے محکومین کے ساتھ) مساوات بھی مراد ہے۔

"مساوات خاص" کی فنی اصطلاح' جو صرف فریقین کی مساوات تک محدود ہے' اس معنی میں تمام دنیا پر آشکارا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خلیفہ' سلطان' قاضی' والی' فرماں روا' فرمان دہ' درحقیقت کوئی بھی جس کے ہاتھوں میں فیصلہ کرنے کا اختیار

ہے' الزام لگانے والے اور ملزم دونوں کے درمیان مساوات قائم کرتا ہے' سماعت کے دوران وہ ان کے اقوال و افعال اور اپنے مقابل بیٹھنے اور کھڑے رہنے (کی رعایت) کے سلسلہ میں ان کے ساتھ برابری کا برتاؤ کرتا ہے اور کسی فریق کو کسی خاص وجہ سے فوقیت نہیں دیتا ہے۔ اپنے فیصلے سناتے اور نافذ کرتے وقت اسے طاقت ور یا دولت مند' یا حکومت اور اس کے عہدیداروں کا کوئی پاس و لحاظ نہیں ہوتا' کسی بھی فریق کے وقار' خوبی' عزت' رتبہ یا عظمت کا کوئی خیال اسے کھرے فیصلہ سے نہیں روک سکتا۔ عدل کے نفاذ میں وہ رشتہ داروں اور اجنبیوں' اشراف اور اراذیل' باروزگاروں اور بیروزگاروں' عہدیداروں اور شہریوں' دولت مندوں اور غریبوں' خواص و عوام' حمایتیوں اور مخالفوں' دوستوں اور دشمنوں سب کو ایک ہی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ وہ کسی بھی فریق سے کسی قسم کے تحائف' رشوتیں' عطیات' یا نشانیاں قبول نہیں کرتا ہے' خواہ قیمتی ہوں یا سستے۔ عدل کے نفاذ میں اسے ریاست کی مصلحت یا اپنے ماں' باپ' بھائیوں اور بیٹوں کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا اور اس کے ذہن میں اپنے ذاتی اقتدار کے تنزل یا عوام کی مخالفت اور عداوت کا کوئی خوف نہیں آتا۔ اسے کسی بندش یا بندھن کا خیال نہیں ہوتا۔ وہ کسی کی چاپلوسی نہیں کرتا اور کسی سفارش کا خیال نہیں کرتا۔ مندرجہ بالا اصولوں کو ملحوظ رکھنے ہی میں عدل ہے۔ جو شخص ان کے برعکس چلتا ہے اسے منصف نہیں کہا جا سکتا۔ عدل کی ایک ساعت کا انعام' جو کہ مندرجہ بالا شرائط پر مبنی ہے' ستر سال کی ریاضت سے زیادہ ہے۔ ایک فرماں روا جسے (خدا نے) عدل کے وصف کے ساتھ پیدا کیا ہے' یعنی جو اپنی ماں کے بطن سے منصف پیدا ہوا ہے اور عدل شروع سے جس کی زندگی کا ساتھی ہے۔ وہی کچھ عرصہ اس طرح کے عدل کے نفاذ کا بوجھ برداشت کر سکے گا اور اس کے روحانی انعام کی کوئی گنتی شمار نہیں۔ لیکن جس فرماں روا کو جبلی عدل کے وصف کے ساتھ تخلیق نہیں کیا گیا ہے وہ مذکورہ بالا شرائط کا پابند نہیں ہو سکے گا۔

دوسری قسم کے عدل سے مراد "مساوات عام" ہے۔ یہ تقویٰ کی تکمیل کا ماحصل ہے اور خلفاء راشدین کا مخصوص وصف ہے۔ ابوبکرؓ' عمر خطابؓ' عثمانؓ اور علیؓ مرتضیٰ

کے ساتھ یہ ختم ہو گیا۔ لیکن مساوات عام کی تابندگی نے عمر بن عبدالعزیز کے عہد کو بھی ضیا بار کیا ہے۔ (74) یہ اس طرح ہے۔ خلیفہ جسے اپنی ماتحت مملکت پر کسی جمشید یا خسرو کے اختیارات حاصل ہوتے ہیں وہ فریقین کے درمیان "مساوات عام" کے قیام کی ذمہ داریاں ہی انجام نہیں دیتا بلکہ فقرا اور امت کے غربا کی طرح زندگی بسر کرتا ہے۔ اپنے اعلیٰ اقتدار اور رتبہ کے باوجود وہ عسرت کی زندگی کو ترجیح دیتا ہے۔ وہ اپنے شب و روز' قرض' تکلیف اور مادی وسائل کی قلت میں گزارتا ہے۔ اس کا کھانا اور لباس غریب ترین لوگوں کی طرح ہے۔ وہ بیت المال سے صرف اس قدر لیتا ہے جو اس کی زندگی کی کم سے کم ضروریات کے لئے ضروری ہوتا ہے اور وہ اپنے غلاموں کی طرح ہی کھاتا پہنتا ہے۔ اور یہ کار نمایاں' جس میں دو متضاد چیزوں یعنی خسروی اور عسرت کی ہم آہنگی نظر آتی ہے' رسول اکرمؐ کا معجزہ اور خلفاء راشدین کا قابل تعریف کارنامہ سمجھا گیا ہے۔

محمود کے فرزندوں کو معلوم ہونا چاہئے کہ خدا عدل کے ذریعہ ارض و سماوات کو قائم رکھتا ہے۔ آدم کے وقت سے آج تک انصاف پسند انسانوں نے عدل کے ہی ذریعہ اس سرزمین کی بہبودی قائم رکھی ہے۔ ہر دین کے احکام کا نفاذ' خواہ وہ دین باطل ہوں یا دین حق' عدل کے اصولوں سے ہی ممکن ہو سکا ہے۔ حتیٰ کہ ان (قدیم) فرماں رواؤں نے بھی' جنھوں نے الوہیت کے دعووں سے اپنے چہروں کو سیاہ کیا تھا' اپنے عہد کے دین' عقائد اور رسوم کے مطابق عدل کی "صورتیں" قائم کیں۔

(اس نصیحت کے سلسلے میں برنی امیرالمومنین حضرت عمر اور ایران کے شہنشاہ نوشیرواں کی مثالیں دیتا ہے۔ برنی ۔نے نوشیرواں کے نام کے ساتھ جو ضوابط منسوب کئے ہیں ان کا ترجمہ نہیں کیا گیا ہے۔)

مورخین نے لکھا ہے کہ خلیفہ دوم عمر خطاب اور ایران کا شہنشاہ نوشیرواں عادل اپنے عدل کے لئے بہت ممتاز تھے۔ عرب اور ایران کے دانش مند اس پر متفق ہیں کہ اپنی "مساوات خاص" کی ذمہ داریوں کی انجام دہی کے بعد عمر نے "مساوات عام" کے اصول کے ساتھ بھی انصاف برتا۔ نوشیروان عادل نے مساوات خاص کے لئے بہت

سخت جدوجہد کی لیکن اس کے پاس مساوت عام کا کوئی حصہ نہیں تھا۔ ملاحظہ ہو کہ "مساوات خاص" "مساوات عام" کی ایک ضروری شرط ہے۔ لیکن "مساوات عام" "مساوات خاص" کی ضروری شرط نہیں ہے۔ عرب و ایران کے رہنماؤں کا کہنا ہے کہ عمر خطاب نے وہ سب کچھ کیا جو نوشیرواں نے کیا تھا لیکن نوشیرواں وہ نہ کر سکا جو عمر نے کیا تھا' کیونکہ ریاضت' تقویٰ' نفس کشی اور ایثار' مساوات عام کی اولین شرائط ہیں۔

تمام مورخین اس سے متفق ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب کے بوسیدہ چوغے میں ان کے دور خلافت میں ستتر پیوند تھے۔ اکثر ایسا ہوتا کہ اپنے رتبہ اور اقتدار کی شان و وقار کے باوجود انہیں اپنے خاندان کی کفالت کے لئے معمولی مزوری کرنا پڑتی تھی۔ اکثر و بیشتر وہ اینٹیں بنا کر اپنی روزانہ کی کمائی کیا کرتے تھے۔ کرہ زمین کے اہم حصے ان کے زیر اقتدار تھے لیکن انہوں نے بذات خود غربت اور فاقے کے دن گزارے اور اپنی زندگی کے طور طریق میں وہ اپنی امت کے فقرا اور غربا کی طرح تھے۔ صحابہ ایک دوسرے سے کہا کرتے تھے : "مدینہ میں سب سے غریب گھر امیرالمومنین عمر کا ہے۔" "مساوات عام" کے اصول کے بموجب انہوں نے بیت المقدس کے سفر میں اپنے غلام کے ساتھ سواری میں باریاں بدلیں۔ ایک دن وہ سوار ہوتے تھے اور غلام اونٹ کی نکیل پکڑتا تھا اور دوسرے دن غلام سوار ہوتا اور خود حضرت عمر نکیل پکڑ کر پیدل چلتے۔ ان کے پاس اس کے علاوہ کوئی اونٹ نہیں تھا حالانکہ وہ ستر ہزار عربوں کے ساتھ شام کی طرف کوچ کر رہے تھے۔ انہوں نے ایران کے مرزبان اور عراق کے زمینداروں کی بھاری تعداد میں لائی ہوئی لذیذ قابیں' طرح طرح کی مرغوب اشیاء خوردونوش اور تمام اقسام کے پھل صحابہ اور شیوخ کو بھیج دیئے۔ نہ تو انہوں نے اپنے فیاض ہاتھ کو ان چیزوں کی طرف بڑھایا اور نہ ہی اپنے بیٹوں کو ایسا کرنے دیا۔ وہ شہروں میں جامع مسجدوں کے صحنوں میں اپنے بیٹوں کے ساتھ قیام کرتے تھے اور کسی کے مکان میں مقیم نہیں ہوتے تھے۔

جہاں تک یہ سوال ہے کہ عمر خطاب نے مساوات خاص کے لئے کیا کیا' کس

طرح انہوں نے اس کی شرائط کو کلی طریقہ سے پورا کیا اور اس طرح کہ اس سے زیادہ حاصل کرنا ممکن نہیں اور کس طرح انہوں نے کسی رشتہ' کسی کی خاطریا کسی لحاظ کا پاس نہیں کیا تو یہ تمام باتیں لوگ بخوبی جانتے ہیں اس لئے ان کا ذکر کیا۔ وہ اپنے ہی بیٹے کے خلاف فیصلہ سنانے میں نہیں ہچکچائے اور ان کی پدری شفقت انہیں شریعت کی مجوزہ سزا نافذ کرنے سے نہ روک سکی۔ دانش مند افراد سمجھ لیں گے کہ ایسا مکمل شخص جو مکمل عادل پیدا ہوا ہے اور جو اپنے بیٹے کو شریعت کے تجویز کئے ہوئے کوڑوں کی سزا دے کر اسے موت کے حوالہ کر دیتا ہے' وہ کسی بھی رشتہ دار کو اپنے ہاتھوں کی گرفت کرنے یا شریعت کے احکامات نافذ کرنے سے روکنے کی اجازت نہیں دے سکتا۔

## (3) سلطان کی شکایتوں کی سماعت

(برنی کی دلیل جس سمت میں جاتی ہے اس سے یہ ظاہر ہے کہ "مساوات عام" مسلم سلاطین کے بس سے باہر کی بات ہے۔ لیکن انہیں "مساوات خاص" کے لئے سعی کرنی چاہئے اور خاص طور سے جو ظلم کے شکار ہیں ان تک ان کی ذاتی رسائی ہونی چاہئے۔) (75)

اے محمود کے فرزندو اور سلاطین اسلام' تمہارا یہ فرض ہے کہ ہفتہ میں ایک دن اپنے تعیشات' شکار اور شہسواری سے پرہیز کرو' اس تم میدان میں ایک دربار عام منعقد کرو' خود کچھ بلند جگہ نشست کرو اور اپنے ہاتھوں سے مظلوموں کی شکایتیں وصول کرو۔ تمہاری بادشاہت کے وقار' نازک دماغوں اور اپنے اثر و اقتدار میں تمہارے..... اس طرح کے فرض کی انجام دہی میں تمہارے مانع نہیں آنا چاہئے کیوں کہ اس سے ان گناہوں کی تلافی ہو جاتی ہے جو تم سے بحیثیت سلطان کے سرزد ہوتے ہیں یہ تمہارا فرض ہے کہ تم مجرم سے سوال و جواب کرو۔ اگر تم پر یہ بات واضح ہو جائے کہ یہ اس کا پہلا جرم ہے اور غلطی اور غفلت کی وجہ سے سرزد ہوا ہے تو ذلیل و خوار کر کے اسے مظلوم کے مطالبات کی تکمیل کے لئے مجبور کرو اور اس کے بعد توبہ کی شرط پر اسے معاف کر دو۔ لیکن اگر اس کے خلاف پے در پے الزامات ثابت

ہو چکے ہیں اور تم یہ محسوس کرتے ہو کہ جرم اس کی فطرت میں سرایت کر گیا ہے تو اسے مظلوم کے مطالبات پورا کرنے کے لئے مجبور کرو اور اس کے علاوہ اجر بھی طلب کرو اور اسے اپنے ملک سے باہر نکال دو۔ تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ سلطنت سے اس وقت تک ظلم ختم نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ ظالموں کی بیخ کنی نہ کر دی جائے تمہیں (اس مقصد کے لئے) اپنے عہدیداروں میں سے ایسے اشخاص پر مشتمل ایک جماعت کی تشکیل کرنا چاہئے جن میں دین کا جذبہ دنیاوی آرزو پر حاوی ہے تاکہ ان کے (عدل کے نفاذ کے سلسلہ میں) احکامات کے ذریعہ تمہیں اس دنیا میں شہرت اور آخرت میں نجات مل سکے۔ یہ تمام اصولوں کی روح رواں ہے۔ اگر سلطان اس بنیادی اصول کی اہمیت تسلیم کر لیتے ہیں تو انہیں اپنی دینی یا دنیاوی مہمات میں مایوسی کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا۔

(برنی ایک مرتبہ پھر اپنے پسندیدہ موضوعات کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور سلاطین سے گزارش کرتا ہے کہ وہ بے ایمان دکان داروں کو کچل دیں۔)

## نصیحت: 13

## سلطان کا رحم اور سرزنش

### (1) اعتدال اور امتیاز کی ضرورت

(اس نصیحت کے کچھ پیراگرافوں کا ترجمہ نہیں کیا گیا کیونکہ ان میں ایک ہی طرح کے خیالات کی ہو بہو ان ہی الفاظ میں تکرار کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ کچھ پیراگرافوں کی ترتیب بدل دی ہے تاکہ مصنف کے دلائل میں مناسب تسلسل رکھا جا سکے)

سلطان محمود یوں گویا ہوتا ہے: اے محمود کے فرزندو! تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ عفو و درگزر اور انہیں نظر انداز کر دینا اور عیب کی ستر پوشی بادشاہ کے فرائض اور ذمہ داریوں میں سے ایک ہے۔ اگر سلطان اتنا سخت ہے کہ نہ تو وہ اپنی رعیت کے جرائم معاف کرتا ہے' نہ ہی اپنے افسران کی کوتاہی کو نظر انداز کرتا ہے اور نہ ہی لاپروائیوں اور غفلتوں سے آنکھیں پھیرتا ہے اور معاملات اس حد تک آگے بڑھ جاتے ہیں کہ

اس کے محکومین میں سے کسی کو بھی اس سے کوئی زیادہ امیدیں نہیں رہتیں۔ اور اس کے خود کے مددگاروں اور حامیوں میں اس کے خلاف سخت نفرت بھڑک جاتی ہے تو سلطان یا ریاست قائم نہیں رہ پائیں گے۔ دوسری طرف اگر سلطان باغیوں' ظالموں' شرپسندوں' یعنی چوروں' گستاخوں' غبن کرنے والوں' لاپرواہوں' بے شرموں' بے فکروں اور بدکاریاں کرنے والوں کو سزائیں نہیں دیتا ہے' ان کی سرزنش نہیں کرتا ہے' ان پر جرمانہ نہیں کرتا ہے اور ضمانتیں نہیں لیتا ہے اور ان کے ہتھکڑیاں نہیں لگاتا ہے تو کچھ لوگ دوسروں کو نگل جائیں گے اور کسی کی بھی دولت' مال و جائداد' بیوی اور بچے محفوظ نہیں رہ پائیں گے۔ لہٰذا سلطان کو معافی اور سرزنش دونوں کے مناسب مواقع سے آگاہ و باخبر ہونا چاہئے۔

علاوہ ازیں سلاطین کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ سیاست کی اصطلاح کے صحیح معنی اور دنیا کو درست رکھنا ہے' ایسی صورت میں کئی طرح کی تدابیر کی ضرورت ہوتی ہے' تاکہ دنیا درست رہے' لوگ عدل و انصاف کے راستہ پر مستقل قائم رہیں' مرکز میں صداقت قائم ہو' خواص و عوام کے قلوب مطمئن رہیں اور سلطان عوام سے اور عوام سلطان سے محفوظ رہیں۔ ایک طرح کی تدبیر فیض رسانی' شفقت' عنایات' تحائف' انعامات' فیاضی اور مہربانی پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس تدبیر سے سلطنت کے بہت سے لوگ خوش حال ہو جاتے ہیں اور ٹھیک رہتے ہیں۔ شاہی نظام حکومت کی اصطلاح میں اس تدبیر کو سیاست بھی کہا جاتا ہے۔ سیاست کی ایک اور قسم ذلیل و رسوا کرنے' برطرف کرنے' پاس و لحاظ میں کمی برتنے اور مال و جائداد ضبط کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس تدبیر سے بھی عوام کی ایک جماعت راہ راست پر رکھی جاتی ہے اور عوام کی کافی تعداد کی تنبیہہ ہو جاتی ہے سیاست کی ایک اور قسم ٹھوکریں مارنے' بید مارنے' اور تنبیہیں دینے پر مشتمل ہوتی ہے۔ زیادہ لوگوں کو درست رکھنے کے لئے اس طرح کی سختیاں ضروری ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ دوسرے خوف زدہ ہو جاتے ہیں اور انہیں ایک سبق حاصل ہو جاتا ہے۔ سیاست کی ایک اور قسم جسے ریاست کی حکمت عملی کسی خاص جماعت کے لئے ضروری کر دیتی ہے' ضمانتوں' ہتھکڑیاں ڈالنے اور قید و

بند پر مشتمل ہے۔ اس کے ذریعہ مال گزاری نہ دینے والوں کو راہ راست پر رکھا جاتا ہے' دوسروں کو خوف زدہ کیا جاتا ہے اور یہ سلطنت کے عمدہ نظم و نسق کے لئے مفید ہے۔ سیاست کی ایک اور قسم جلا وطنی ہے' جلا وطنی کئی طرح کی ہوتی ہے۔ کچھ لوگوں کو سیاسی مصلحت کی بناء پر سلطان اپنے دارالسلطنت سے شہربدر کر کے اپنی سلطنت ہی کے کسی حصہ میں منتقل کر دیتا ہے اور ان کے رتبہ کی حیثیت سے انہیں دیہات اور وظائف عطا کرتا ہے۔ دوسروں کو وہ ان کے (تخت سلطانی کے قریب حاصل) رتبوں سے ہٹا کر دور یا نزدیک کے کسی مقام کے لئے جلا وطن کر دیتا ہے۔ بعض کو ممالک بعید کے لئے بھی جلا وطن کیا جاتا ہے۔ جلا وطنی کی یہ تینوں اقسام (افسران کے لئے) سیاسی سزائیں ہیں۔ لیکن جب تک شریعت ہی اجازت نہ دے۔ سلطانوں کو مسلمانوں کو ہر چھوٹی غلطی پر سزائے موت نہیں دینا چاہئے۔ اگر قید' ضمانتیں' بیڑیاں' اور جلا وطنی موثر سدراہ ہیں تو مسلمانوں کی زندگیاں نہیں لینا چاہئے اور ان کا خون نہیں بہانا چاہئے۔

رسولؐ اکرم کے دین و دولت سے وابستہ عظیم المرتبت لوگوں نے کہا ہے۔ ہر وہ سلطان جو قرآن کی اس آیت کا مطلب بخوبی سمجھتا ہے کہ "اللہ گناہوں کو بخشنے والا' توبہ کو قبول کرنے والا اور اپنی سزاؤں میں سخت ہے۔" (76) تو وہ بھی بخشش اور سرزنش کے مناسب مواقع میں تمیز کر لے گا۔ اس کے عہد میں موثر انتظام اور عمدہ نظم و نسق ظاہر ہو گا اور اسے اپنی حکومت کی حکمت عملی کی وجہ سے نجات حاصل ہو گی۔

علماء دین نے بھی کہا ہے : جب بھی سلطان اپنے عوام کے ساتھ مذکورہ بالا آیت قرآن کے مطابق پیش آتا ہے تو اسے اپنی زندگی کے دوران ہی اپنی سلطنت سے مسرتیں حاصل ہوتی ہیں اور اس کی موت کے بعد اس سرزمین پر اس کا نام باقی رہتا ہے۔ قرآن نے مزید کہا ہے "اگر اللہ انسانوں کو وہی سزائیں دے جن کے وہ مستحق ہیں تو اس سرزمین پر کوئی زندہ مخلوق باقی نہیں رہے گی۔" (77) اللہ بخش دیتا ہے اور معاف کر دیتا ہے۔ وہ سزا نہیں دیتا۔ رسولؐ اکرم نے فرمایا ہے۔ "بہترین بنی آدم وہ

ہیں جو اللہ سے بخشش کی دعاء کرتے ہیں خواہ انہوں نے غلطیاں کی ہیں یا نہیں۔"

عظیم سلطان جنہیں خوف خدا تھا انہوں نے کہا: بخششوں اور سزاؤں کے بغیر بادشاہت مناسب طور پر قائم نہیں ہو سکتی۔ صرف اسی سلطان کو دور رس کہا جا سکتا ہے جو بخشنے اور سرزنش کرنے کے صحیح مواقع سے بخوبی واقف ہے اور جسے اپنے احکام جاری کرنے اور ان کے نفاذ کے وقت امور سیاست کے استحکام کا مناسب لحاظ ہوتا ہے' اگر کسی شخص کو عنایات و مہربانی سے صحیح رکھا جا سکتا ہے اور وہ اس کے ساتھ سختی اور درشتی برتتے ہیں تو یہ سیاست یا "درست رکھنا" نہیں ہے بلکہ بدنظمی اور بداخلاقی ہے اسی طرح امور سیاست کو درست و صحیح رکھنے کے لئے اگر کسی شخص کو پابہ زنجیر کرنا یا جلا وطن کرنا ضروری ہے لیکن وہ اسے دارالسلطنت کے قریب ہی کوئی صوبہ یا کوئی عہدہ عطا کر دیتے ہیں اور اس پر لطف و عنایت کی بارش کرتے ہیں تو ایسی سیاست سے وہ ریاست کی عمارت کو کھنڈر کر دیں گے۔ نیز اگر سلطان امور ریاست کے مستحکم ہونے سے قبل ہی سزائیں دینے کا ارادہ رکھتے ہیں یا بڑی مہمات میں معمولی غلطیوں کو جرم کہنے پر اصرار کرتے ہیں یا ان کے تعزیری احکامات کے نفاذ کے سلسلہ میں خواص و عوام کے عادی ہونے سے قبل ہی وہ اپنے غیر اور معمولی دعووں کی تکمیل پر اڑے رہتے ہیں تو اس طرح کی سختیوں سے وہ صرف امور سیاست کو ابتری میں ڈالیں گے۔ اگر کسی وجہ سے سلطان اپنے کسی مقرب کے ساتھ بے رحمی برت چکا ہے تو مشفقانہ شاہی عنایات کے ذریعہ آزردہ شخص کے دل سے ناراضگی کو نکال دینا چاہیئے۔ سلطان کو اپنی سلطنت کے مددگاروں اور حامیوں کے ساتھ اس طرح رہنا چاہیئے کہ اس کے وقار میں کمی نہ آئے اور ان کی بھی بے عزتی نہ ہو۔ یہ سلطان کی مکمل ذہانت کا قطعی ثبوت ہے لیکن مشکل ترین کام ہے۔

## (2) سلطان کا اعتراف حقوق

قدیم سلاطین نے کہا ہے: بادشاہت کا ایک ضروری وصف اعتراف حقوق ہے۔ اگر کوئی سلطان عوام کے حقوق تسلیم نہیں کرتا ہے تو اس کی مملکت کا کوئی نشان باقی

نہیں رہے گا اور اسے آخرت میں نجات حاصل نہیں ہو سکے گی۔ حقوق تسلیم کرنے والے سلطان کی امتیازی خصوصیات کا اکثر ذکر کیا گیا ہے۔ سلطان کے (انسانوں کے حقوق) اعتراف کی بنیاد خدا کے احکامات کی اطاعت ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ غلطیوں' غفلتوں یا گناہوں کا مرتکب ہے لیکن اسے دینی اور دنیاوی امور میں خدا اور رسول سے غافل نہیں ہونا چاہئے۔

1- اپنے بھائیوں' بیوی' بچوں' قدیم دوستوں اور قدیم خیر خواہوں کے سلسلے میں سلطان کے حقوق کے اعتراف کا مطلب یہ ہے کہ وہ سلطان بننے کے بعد ان کے ساتھ اپنے شاہی وقار کے قیام کو ملحوظ رکھتے ہوئے تمام امور زندگی میں پہلے سے ہزار گنا بہتر طریقہ سے پیش آئے۔ وہ ان میں سے ہر شخص کی ذمہ داریاں اپنے شاہی ذرائع کے مطابق انجام دیتا ہے لیکن حدود کے اندر تاکہ روز محشر میں وہ اپنے طریقوں کے سلسلے میں جواب دینے سے قاصر نہ رہے۔

2- کسی سلطان کے اپنی مملکت کے مددگاروں اور حامیوں یعنی دربار کے اعلیٰ اور منتخب افسروں اور ریاست کے خیر خواہوں کے حقوق کے اعتراف کا مطلب یہ ہے کہ ان کے اور سلطان کے درمیان باہمی اطمینان کے علاوہ سلطان ان کی غلطیوں پر پردہ ڈالے ہر معمولی وجہ پر انہیں بے عزت نہ کرے اور یہ کہ اگر دوسروں نے بھی ان کے اعلیٰ رتبوں تک پہنچنے کی خواہش کی تو یہ بھی ممکن نہیں۔

3- سلطان کے قدیم خدمت گاروں اور غلاموں سے متعلق حقوق کے اعتراف سے مراد یہ ہے کہ وہ انہیں عزت و احترام سے رکھے۔ تاہم اسے انہیں صرف شخصی اوصاف کی بنیاد پر ہی اعلیٰ عہدوں پر فائز کرنا چاہئے۔ اگر اس کے برعکس کیا گیا تو ان کی بربادی ہو گی اور مملکت کی بھی۔ امور ریاست کو زائد غیر معقول قسم کی عنایات سے بھی مستحکم نہیں کیا جا سکتا۔ صرف اس شخص کو عنایات و تحائف سے مشرف کرنا چاہئے جو اس عزت کا مستحق ہو اور پھر اس کی خدمات کے تناسب کو مد نظر رکھنا چاہئے۔ گزشتہ خدمات کے اعتراف میں کمی بدنامی اور عدم اعتماد کا باعث بن جاتی ہے لیکن نااہل لوگوں کے ساتھ حد سے زیادہ مہربانیاں ظلم' راہ راست سے انحراف' مستحق لوگوں کے حقوق

کے اعتراف میں کمی اور ریاست کی حکمت عملی میں خامیوں کی موجب ہوتی ہے۔

4- سلطان کے سلطنت کے منتخب انسانوں کے' جو مسلمہ اوصاف سے مزین ہیں اور اس کے لئے شخصی خدمات انجام دینے کا بھی دعویٰ نہیں کرتے ہیں' حقوق کے اعتراف کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان کی خوبیوں کے تناسب سے اپنی دلہیز اور دربار میں موجود عوام میں ان کے لئے عزت و احترام پیدا کرے اور اپنی عنایات اور ذاتی تعلقات سے انہیں اپنی ریاست کا مخلص خیر خواہ بنائے۔

5- سلطان کا رعیت کے حقوق کے اعتراف کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان کے گناہوں کو بخشے۔ ان کی پشیمانیوں کو تسلیم کرے۔ معمولی تحقیق و تفتیش اور (ان کی) غلطیوں کی کھوج کرنے سے گریز کرے اور ان سے صرف وہی طلب کرے جو ان کی قوت برداشت سے باہر نہ ہو۔ مزید یہ کہ اسے ان کے ساتھ شفقت سے پیش آنا چاہئے اور زیادہ تر محکومین کو اپنے حد سے زیادہ عدل و انصاف سے اپنا خیر خواہ بنانا چاہے۔ جب سلطان عوام کے حقوق تسلیم کرنے اور اپنے وعدوں کی تعمیل کرنے کی شہرت حاصل کر لیتا ہے تو امور ریاست مستحکم ہو جاتے ہیں اور اس کے محکومین اور سپاہی اس کے حمایتی اور خیر خواہ بن جاتے ہیں۔

## (3) سرزنش کے کچھ مسائل

(اس موضوع پر قلمی نسخہ میں عبارت خلط ملط ہو گئی ہے لیکن تسلسل صحیح کرنے کے بعد جو عبارت بنی ہے اس میں حسب ذیل عنوانات پر گفتگو کی گئی ہے : 1- سلطان کو شرعی سزاؤں میں مداخلت نہیں کرنا چاہئے 2- سیاسی جرائم کے لئے سزائے موت صرف انتہائی صورتوں میں ہی دینا چاہئے۔ 3- قرآن و حدیث سیاسی مجرموں کی سزا کے متعلق ساکت ہیں اور عظیم فقہا اسلام نے صرف اتنا کہا ہے کہ سلاطین اور سیاسی سزائیں دینے والا شخص دونوں خدا کو جواب دہ ہیں۔ لہٰذا سلطان کو ان "ناگزیر مواقع کو سمجھ لینا چاہئے جن میں وہ سزائے موت دینے میں حق بجانب ہے۔ برنی اس اصول کی تائید کرتا ہے کہ سزائیں اتنی ہی دی جائیں جس قدر وہ ریاست کی بہبود کے لئے

ضروری ہیں 4- دینی سزائیں جو ہندوستانی معاشرہ اور روایات سے بالکل غیر متعلق ہیں 5- سلطان کی ہتک عزت اور توہین کے لئے سزائیں- 6- بیت المال کے سلسلے کے جرائم 7- وہ حالات جن میں سلطان کو عوام کی سفارش سن لینا چاہئے-)

1- تمام سلاطین کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ انہیں امت اسلام کے لئے شریعت کے مجوزہ جرمانہ' سزا و معاوضہ کو بڑھانے یا گھٹانے کا کوئی حق نہیں ہے- دراصل تحفظ دین کے سلسلے میں سلطان پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ شریعت کے نفاذ کے لئے ایماندار افسر مقرر کرے اور ان کی اس قدر موثر طریقہ سے مدد کرے کہ احکام شریعت کسی غلط تشریح یا فریب کے بغیر جاری کئے جا سکیں- ان افسروں کو اشخاص کا کوئی احترام نہ کرنا چاہئے اور نہ ہی کسی کی حیثیت یا رتبہ کا پاس کرنا چاہئے' نیز انہیں علماء دین سے ورثہ میں ملی ہوئی روایات کے ظاہری معنی سے تجاوز نہیں کرنا چاہئے- انہیں مناقشوں یا مبالغہ آمیز تشریحات کی طرف رجوع نہیں ہونا چاہئے اور ایسے معاملات کہ جن میں قوانین شریعت نافذ نہیں کئے جا سکتے انہیں سلطان کے روبرو پیش کرنا چاہئے-

2- کچھ دنوں کی عظیم الشان بادشاہت کے دوران سنت اللہ کی پیروی کرنا چاہئے- (78) اس دنیا میں مختلف اقسام کی مخلوق ہے اور سلطان کو ہر جماعت اور طبقہ سے نمٹتے وقت اس کی مخصوص روایات' کام' پیشہ اور عادات کو مدنظر رکھنا ہے- اسے باوصف اور مطیع اشخاص کے ساتھ تو شفقت سے اور منکسر انسانوں کے ساتھ مہربانی سے پیش آنا چاہئے- اسے اپنے خیر خواہوں کی غلطیوں کو نظر انداز کرنا چاہئے- ان کی کمیوں سے تجاہل برتنا چاہئے اور ان کی نااہلیوں پر پردہ ڈالنا چاہئے- نیز اسے ان کے معمولی جرائم اور لغزشوں اور اپنے ہی نفس کے خلاف ان کے گناہوں کو معاف کر دینا چاہئے- البتہ باغیوں' سرکشوں اور شرپسندوں اور نیز سیاسی مجرموں' سازشیوں' نافرمانوں' بدمعاشوں اور بے شرم لوگوں کو مناسب سزائیں دینا چاہئے- ہر سزا میں اس کی حدود کو ملحوظ رکھنا چاہئے اور جہاں ممکن ہو سکے سزائے موت دینے میں ضبط سے کام لینا چاہئے کیوں کہ 'انسان اللہ کی تعمیر ہے' معاوضوں' جرمانوں اور جلا وطن کرنے کے سلسلے میں اسے اس بات کی کوشش کرنا چاہئے کہ شریعت کے احکامات سے تجاوز نہ ہو-

بلا شک و شبہ سلاطین نے سزائے موت دینے میں کسی عالم دین کی نصیحتوں کے مطابق عمل نہیں کیا ہے۔

مذکورہ بالا طبقوں اور جماعتوں کے سلسلے میں یہ کہنا ہے کہ اگر کم سزائیں دے کر انہیں سیاست سے (یعنی درست) رکھنے کا مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے تو کافی پس و پیش کے بعد اور بادل نخواستہ انہیں سزائے موت دینے کی اجازت ہے' عام عوام کے لئے سیاست کا مطلب موت کے گھاٹ اتارنا ہے' سزائے موت کے بارے میں مختلف خیالات ہیں۔ تمام مذاہب میں انسانوں کو اس کی زندگی سے محروم کرنا منع ہے اور کسی مسلمان کو سزائے موت کا حکم دینا جب تک کہ شریعت ہی اجازت نہ دے انتہائی پرخطر ہے خواہ حکم سناتے وقت یہ کتنا ہی آسان معلوم ہو۔ (79) نیز تمام سزائیں دیتے وقت حالات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ سزائے موت دینے سے حتی الامکان گریز دیندار مسلم سلاطین کی سیاست کی اہم ترین خصوصیت رہی ہے۔

3- لیکن کوئی دیندار سلطان جن حقیقی مصیبتوں اور مشکلوں سے دوچار ہوتا ہے وہ جرمانوں اور زبردست سزاؤں سے متعلق ہیں جو اس کی سیاسی حکمت عملی کے لئے ضروری ہیں۔ سیاسی سزاؤں کے مسئلہ پر ہمیں چاروں (سنی) مسلکوں سے کوئی واضح حکم نہیں ملا ہے سوائے اس کے کہ سلاطین جو بھی سیاسی سزائیں دیتے ہیں وہ ان کے لئے جواب دہ ہیں۔ سلاطین اسلام کے لئے دنیاوی امور میں اس سے زیادہ پریشانی کی کیا بات ہو سکتی ہے کہ انہیں احکام خدا و رسولؐ کو پس پشت ڈالنا پڑ جائے اور شریعت کی اجازت کے بغیر ہی اپنی ذاتی ذمہ داری پر مسلمانوں کا خون بہانا پڑے جسے خدا نے منع کیا ہے کہ کچھ دن کی حکومت کے لئے وہ مسلمانوں کا قتل کر کے تخت الٰہی کے سامنے جواب دہ ہوں اور اپنی انفرادی شخصیتوں کے تحفظ' شاہی امور کی شان و شوکت اور اپنے رتبہ اور عزت کو دنیا کے عوام کے امن و بہبود کے مترادف سمجھیں۔

سزائے موت کی مذکورہ بالا پہلی قسم قصاص شرعی کہلاتی ہے اور دوسری سیاست ملکی سلطان محمود کا خیال تھا کہ اس دنیا کی تمام لذتیں "قصاص شرعی" کی ذمہ داری سے زیادہ وزنی نہیں ہیں اور اللہ پر ایمان لانے والے کسی بھی شخص کے خون کا ایک قطرہ

بھی جو ناجائز طور پر بہایا گیا ہے قدر و قیمت میں بادشاہت کی تمام شان و شوکت اور اقبال مندی سے زیادہ ہے۔

محمود کے فرزندوں کو معلوم ہونا چاہئے کہ علماء دین نے جن سلاطین کو جن سیاسی سزاؤں کے لئے ذمہ دار قرار دیا ہے اور حدود مقرر نہیں کئے ہیں وہ سزائیں مختلف اقسام کی ہیں۔

سزا کی ایک قسم سلطان کے خلاف سازشوں سے متعلق ہے' تفصیل حسب ذیل ہے۔

کچھ یا کافی تعداد میں لوگ سلطان کے خلاف بغاوت کرنے کی سازش مرتب کرتے ہیں لیکن وہ بغاوت شروع ہونے سے پہلے ہی' ان کی سازش کا پتہ لگا لیتا ہے اور ان کے ارادے اور منصوبے قطعی طور پر عیاں اور ثابت ہو جاتے ہیں پس امور ریاست کو مناسب طریقہ سے آراستہ کرنے اور دوسرے سازشیوں کی تنبیہہ کی خاطر اور پھر اپنی اور اپنے ماتحتوں کی مستقل فلاح و بہبود کی غرض سے سلطان اس طرح کے سازشیوں کو' خواہ وہ دس ہوں' بیس ہوں یا اس سے بھی زیادہ اور یہ لحاظ کئے بغیر کہ وہ مسلمان ہیں اور علانیہ بغاوت کے مرتکب نہیں ہیں' (عملاً) موت کے گھاٹ اتار دیتے ہیں۔ سلطان کی بصیرت ایسے اشخاص کی موت کا مطالبہ کرتی ہے اور ان کی پشیمانی قبول نہیں ہوتی۔ علماء دین نے ان لوگوں کے بارے میں جنھوں نے محض بغاوت کی سازش کی تھی کوئی واضح فیصلہ نہیں دیا ہے۔ انہوں نے ایک سرسری سا فیصلہ دیا ہے کہ سیاسی امور سلاطین کی ذمہ داری پر چھوڑ دیئے گئے ہیں' شریعت قصاص شرعی کی اجازت صرف اس صورت میں دیتی ہے جب کہ کسی شخص نے دوسرے شخص کو ناجائز طور پر مار ڈالا ہو یا اسلام سے منحرف ہوگیا ہو یا پھر اس نے شادی شدہ عورت سے مباشرت کی ہو لیکن محض سازش کرنے یا بغاوت میں شامل ہونے پر قصاص شرعی دینے کے بارے میں نہ تو قرآن میں کوئی آیت ہے' نہ کوئی حدیث اور نہ ہی کسی مقبول عالم دین کا کوئی قول ہے۔ سلطان دوسروں کی تنبیہہ اور ہدایت کے لئے اور اپنی اور اپنے حمایتیوں کی طاقت کو برقرار رکھنے کے لئے سازشیوں کو سزائے موت دیتا ہے۔

اس کے باوجود اس طرح کی موت کی سزائیں دینی نقطہ نظر سے انتہائی پریشان کن ہیں جب کہ سلطان اور اس کی حکومت کی فلاح و بہبود کے لئے وہ سودمند اور دوسروں کے لئے نصیحت آموز ہو سکتی ہیں کیوں کہ لوگ محض ارادوں کی پاداش میں موت کے گھاٹ اتارے جاتے ہیں اور ان کی پشیمانی قبول نہیں کی جاتی۔

سیاسی سزا کی ایک دوسری قسم مسلمانوں کی اس جماعت سے متعلق ہے جو شبہ کی کسی وجہ کے بغیر کسی ایسے خلیفہ یا سلطان کے خلاف بغاوت کر دیتے جو نہ تو فاتح ہے اور نہ ہی غاصب۔ وہ اپنی تلواریں نکال لیتے ہیں' طاقت آزمانے کے لئے نکل کھڑے ہوتے ہیں' لڑائیاں لڑتے ہیں اور لشکر اسلام کے خلاف جنگیں کرتے ہیں اور خواہ مخواہ رعیت کو لوٹتے ہیں تاکہ لوگ پریشان ہو جائیں اور تتر بتر ہو جائیں۔ علماء شریعت میں ان باغیوں کے بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے جو لشکر اسلام کے خلاف جنگوں میں مارے جاتے ہیں۔ لیکن اس پر اختلاف رائے ہے۔ کہ اگر باغی زندہ پکڑ لئے جائیں اور وہ اپنی بغاوت کے لئے پشیمان ہوں تو ان کی پشیمانی آیا قبول کرنا چاہئے یا نہیں؟

ایسے حالات میں (عام) سلطان کی بصیرت کا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ دوسروں کو راہ راست پر رکھنے اور ان کی تنبیہہ کی غرض سے اسیر باغیوں کی پشیمانی قبول نہ کی جائے اور انہیں سزائے موت دی جائے۔ لیکن اسیر باغیوں کی سزاؤں کے سلسلہ میں سچے دیندار سلاطین کی مختلف رائیں تھیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ تمام مقید باغیوں کو سزائے موت نہیں دینا چاہئے اور اخلاقی اعتبار سے صحت مند اور شرپسند افراد میں فرق کرنا چاہئے۔ چنانچہ انہوں نے ان لوگوں کو آزاد کر دیا تھا جو دل سے امن کے خواہاں تھے اور ضرورتاً" یا فریب میں آ کر باغیوں کے ساتھ شامل ہو گئے تھے۔ اس قسم میں خیمہ کے ساتھ چلنے والے' غلام' خدمت گار' بازار کے لوگ اور ایسے ہی دوسرے لوگ شامل ہوتے ہیں جو تمام بغاوتوں میں ایک ساتھ جمع ہو جاتے ہیں۔ شرپسندوں کو بھی دو جماعتوں میں منقسم کیا گیا ہے۔ ان مجنونوں اور شرپسندوں کو انہوں نے موت کے گھاٹ اتارا جنہوں نے بار بار بدنظمی پیدا کی اور بغاوت کی اور جو ہمیشہ بغاوت کے لئے سازش کرتے رہے تھے۔ دوسری طرف انہوں نے ان باغیوں کو جن کی پشیمانی کو انہوں

نے قابل قبول سمجھا اور جنہوں نے ماضی میں شاذ ہی بغاوت کی تھی سزائے موت نہیں دی بلکہ صرف جلا وطن کر دیا یا اپنے افسروں کی نگرانی میں مقید کر دیا۔

دیندار سلطانوں نے ان اشخاص میں بھی تمیز کی جنہوں نے بغاوت اور نافرمانی کے بعد دست بردار ہو کر گوشہ نشینی پر اکتفا کیا اور وہ اشخاص جنہوں نے خون بہایا' شہروں کو لوٹا اور اسلام کے پرچم پر دست درازی کی۔ پہلی جماعت کی سزاؤں میں انہوں نے مختلف طریقوں سے تخفیف کی اور دوسری جماعت کے اشخاص کو ان کے مجرمانہ افعال' جرائم' لوٹ مار' ظلم و جبر کی مناسبت سے سزائیں دیں۔ اگر دوسرے طریقوں سے معاملات درست کرنا ممکن ہوا ہے تو دیندار سلاطین نے اسیر باغیوں کو سزائے موت نہیں دی ہے۔ انہوں نے ان تمام مومنین کو مارنے سے پرہیز کیا ہے اور ان کی پشیمانی قبول کی ہے جنہوں نے محض بغاوت اور نافرمانی کی غرض سے کسی کا خون نہیں بہایا نہ مسلمانوں کا مال و جائداد لوٹا' نہ بیوی بچوں کو ضرر پہنچایا اور نہ ہی پرچم اسلام پر دست درازی کی۔

محمود کے فرزندوں کو معلوم ہونا چاہئے کہ اقتدار سے محبت اور بادشاہت کی خواہش ایسی دنیا سے وابستہ ہیں جس میں احکام حکومت جاری کرتے وقت شریعت کو پہچاننے والی چشم کی بینائی جاتی رہتی ہے جب کہ خوف خدا' خوف محشر اور خوف آخرت ایک مختلف ہی دنیا سے متعلق باتیں ہیں۔ لیکن سلطان کیسے ہی حالات سے دوچار کیوں نہ ہو۔ دین حق کی پابندی اسے اس بات کی اجازت نہیں دیتی ہے کہ وہ اپنی غفلت میں قوانین شریعت کی طرف پشت کرے اور مسلمانوں کے خروج اور خون کے معاملہ میں غصہ کے تحت کیسے ہی احکامات جاری کر دیئے۔

فرزندگان محمود اور سلاطین اسلام کو معلوم ہونا چاہئے کہ سیاسی پیش دستیوں کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم میں وہ پیش دستیاں ہیں جن سے ریاست کے زوال کا خطرہ ہے دوسری وہ جو بادشاہت کے عزت و وقار کو رسوا کرتی ہیں۔ زمانہ قدیم کے ظالم فرماں رواؤں اور فرعونوں نے' جنہوں نے خدا کی عبادت سے منہ موڑ رکھے تھے اور الوہیت کے دعوے کئے تھے۔ دونوں اقسام کے سیاسی جرائم کے لئے سنگین سزائیں دی تھیں۔

انہوں نے ہزاروں اور لاکھوں انسانوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ انہیں لاتعداد قتل کرنے میں کوئی پس و پیش یا خوف محسوس نہیں ہوا' لیکن سلاطین اسلام کو' جو ریاست کو دین کی شمشیر تصور کرتے ہیں' باغی ظالم فرمارواؤں کی روایات پر نہیں چلنا چاہئے۔

قدیم مسلم سلاطین نے جو اپنے دین میں غیر معمولی تھے' مسلمانوں کو سزا دینے کے بارے میں بہت غور و خوض کیا۔ ان کی سزائیں کئی طرح کی ہوتی تھیں۔ وہ سیاسی مجرموں کے مجمع کو ایک ہی لکڑی سے نہیں ہانکتے تھے۔ انہیں پس و پیش ہوتا تھا اور وہ اس امر پر مختلف زاویوں سے غور و فکر کرتے تھے یہاں تک کہ وہ کسی مسلمان کو اس کی زندگی سے محروم کرنے کے خیال ہی سے لرز جاتے تھے۔ جب ان پر ملزمین کی پیش دستیاں ثابت ہو جاتی تھیں اور ان کی زندگیاں بچانے کے لئے کوئی مناسب راستہ نہیں (نکل پاتا تھا) ہوتا اور یہ بھی واضح ہو چکا ہوتا کہ ان کی پیش دستیاں شر انگیز اور ہولناک دونوں ہی تھیں تو ایسی صورت میں وہ کچھ اشخاص کو عوام کی تنبیہہ کی خاطر سزائے موت دے دیتے تھے۔ پھر بھی جب تک وہ زندہ رہتے تھے اپنے ہاتھوں سے دی جانے والی سزاؤں کے خیال سے لرزتے رہتے تھے۔ اگر کسی شخص کی بے گناہی اس کی سزائے موت کے بعد ثابت ہو جاتی تھی تو وہ اس کے ورثاء سے رابطہ قائم کرتے تھے اور ان کو خون بہاء دیتے تھے اور نیز انہیں اپنی نگرانی میں پرورش کرتے تھے۔ وہ ہر عذر کے تحت قصاص شرعی کے نفاذ کی طرف متوجہ نہیں ہوتے تھے اور اپنے معاملات میں سخت نہیں ہوتے تھے۔ وہ کسی ایک شخص کے گناہ کے لئے دس انسانوں کو قتل نہیں کرتے تھے۔ علاوہ ازیں وہ کسی شخص کو اس کے جرائم کی پاداش میں سزائے موت دینے کے بعد اس کے معصوم رشتہ داروں کو کوئی زک نہیں پہنچاتے تھے کیوں کہ جس شخص کو مارا گیا صرف وہی مجرم تھا' اس کے رشتہ دار نہیں' قرآن کی اس آیت کو نظر انداز کرنا کہ "کوئی بھی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا ہے" (80) اور مقتول کے (معصوم) خاندان کو کچلنا اور مٹانا یا کسی ایک شخص کے گناہوں کے لئے ایک سو یا ایک ہزار انسانوں کو' آخرت کی سزاؤں کا دھیان کئے بغیر' آفت میں ڈالنا بے دینی اور شریعت کی اہانت ہے۔

علماء دین نے شریعت کی اجازت کے بغیر کسی مسلمان کو سزائے موت دینے کے وحشیانہ طریقہ کے متعلق حسب ذیل باتیں کہی ہیں۔ ایک طاقت ور دیندار سلطان کے دل میں، جو دین کا محافظ، عقیدہ میں پختہ اور بصیرت میں درست ہے، خدا اور شریعت محمدی کا خوف ہونا چاہئے اور سلطنت کے باشندوں کی بہبود اس کے افکار و اعمال کا مقصد ہونا چاہئے۔ اپنی ذات اور سلطنت کی حفاظت ہی اس کی سزاؤں کا واحد مقصد نہیں ہونا چاہئے اور اس کے قلب کو مستقل خدا سے التجا کرتے رہنا چاہئے۔ اسے ان ناگزیر مواقع کو صحیح طور پر بھانپ لینا چاہئے جن میں کوئی مسلم سلطان اپنی ذمہ داری پر سزائے موت کا حکم دے سکتا ہے۔

مسلم سلاطین نے سیاسی پیش دستیوں کے لئے قصاص شرعی اور دوسری سزائیں دیتے وقت کئی اصولوں کو مدنظر رکھا ہے۔ ایک اصول جو انہوں نے پیش نظر رکھا ہے کچھ اس طرح ہے۔ وہ کچھ ہی اشخاص کو سزا دیتے ہیں تاکہ بہتوں کو تنبیہہ ہو جائے اور وہ مناسب طریقہ سے پیش آئیں۔ لیکن بالفرض وہ کثیر تعداد میں ایک سو یا دو سو یا پانچ سو لوگوں کو سزائے موت دیتے ہیں تو یہ سیاسی سزا نہیں بلکہ بدنظمی اور ہنگامہ ہے۔ سیاسی سزاؤں کے متعلق (جیسا کہ پہلے ہی اشارہ کیا جا چکا ہے) نہ تو قرآن ہی میں کوئی حکم ہے اور نہ کوئی حدیث ہے اور نہ ہی (مقبول عام) فقہا نے اس کے بارے میں کوئی واضح بات لکھی ہے۔ انہوں نے تو سلطان کی اہلیت پر بھی گفتگو کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی ہے جنہیں قانونی توجیہ و استنباط کا حق حاصل ہو سکتا ہے۔

سیاسی سزاؤں میں جو دوسرا اصول مدنظر رکھنا چاہئے وہ اس طرح ہے کہ اگر ایک ہی جرم کی پاداش میں بہت سے اشخاص سلطان کے سامنے پیش کئے جائیں تو سلطان کی بصیرت کا یہ معیار ہو کہ وہ ہر فرد کی حیثیت اور مقام کے مطابق سزاؤں کا حکم دے۔ کچھ پر تو وہ ایک رقم بطور جرمانہ عائد کرنے پر اکتفا کرتا ہے کچھ دوسروں کو وہ عام قید کی سزا سناتا ہے اور کچھ کو بیڑیاں ڈال کر زنداں خانہ میں ڈال دیتا ہے اگر کچھ کو وہ ٹھوکریں لگواتا ہے تو دوسروں کو دور دراز کے مقامات کے لئے جلا وطن کر دیتا ہے اور بعض کو سزائے موت بھی دیتا ہے۔

4- سزا کی ایک قسم وہ ہے جو سلطان اپنے دین کی کاملیت کی وجہ سے دیتے ہیں اور جس کے متعلق وہ لوگوں کی پشیمانی قبول نہیں کرتے۔ گو کہ اس موضوع پر علماء دین میں اختلاف ہے تاہم ایسی سزاؤں پر خدا سلاطین کو اجر دیتا ہے۔ نبوت کے دعویداروں کو سزائے موت دینا چاہئے اور بغیر کسی پس و پیش کے ان کو قتل کر دینا چاہئے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے کو مسلمان کہتا ہے لیکن رسول اکرم کے لئے نامہذب الفاظ استعمال کرنے کے لئے زبان کو جنبش دیتا ہے اور ان کا توہین اور حقارت آمیز لہجہ میں ذکر کرتا ہے تو سلاطین کا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اسے ایک لمحہ کے لئے بھی زمین پر زندہ نہ چھوڑیں اور بدترین طریقوں سے موت کے گھاٹ اتار دیں۔ اس کی توبہ اور ندامت کسی بھی شرط پر قبول نہیں ہونا چاہئے۔ اس ذمی (محفوظ غیر مسلم) کی سزا کے بارے میں اختلاف ہے جو رسول اکرم کے لئے نازیبا الفاظ استعمال کرتا ہے لیکن صحیح رائے یہ ہے کہ اسے پیٹنا چاہئے (یہاں تک کہ وہ مر جائے) اور اسے زندہ نہیں چھوڑنا چاہئے۔ دوسرے انبیاء کے لئے نامہذب الفاظ استعمال کرنے پر بھی قصاص شرعی اور موت کی سزائیں تجویز کی گئی ہیں لیکن اس میں اختلاف رائے ہے کہ آیا ملزمین کی ندامت قبول کی جائے یا نہیں۔ نیز اگر کوئی مسلمان قرآن یا حدیث کی کسی کتاب کو اپنے پیروں سے روندتا ہے یا کسی بھی طرح ان کی توہین کرتا ہے یا جامع مسجد میں کھلم کھلا شراب نوشی کرتا ہے۔ یا کھلے عام مباشرت یا غلام بازی کا مرتکب ہے' یا رمضان میں علانیہ شراب نوشی کرتا ہے' یا کسی بچے بچی سے جنسی تعلق رکھتا ہے یا ان عورتوں کے ساتھ زنا کرتا ہے جن کے ساتھ نکاح ممنوع ہے جیسے کہ راندہ درگاہ ملحدہ تو ملزمین کی ان جماعتوں کو سزائے موت دینا چاہئے تاکہ دین کا استحکام اور عوام الناس کو ہدایت ہو اور یہ بداعمالیاں عام نہ ہو سکیں۔ ماہ صیام میں (روزہ کے اوقات میں) کھانے والوں کو خواہ وہ کھلم کھلا ہی کیوں نہ کھاتے ہوں سزائے موت نہیں دینا چاہئے کیوں کہ عین ممکن ہے کہ ان کے پاس کوئی معقول جواز ہو۔ تاہم ایسے اشخاص کی سرزنش ہونا چاہئے اور انہیں سزا دینا چاہئے نہ کہ انہیں یوں ہی چھوڑ دیا جائے۔ جہاں تک اسلامی روایات کی توہین کرنے والوں کی بات ہے ان کے ساتھ کسی طرح کی نرمی اور ملائمت

تجویز نہیں کی گئی ہے۔

5۔ جہاں تک سلطان کی توہین کرنے پر سزا کا معاملہ ہے اگر ہتک کرنے والا کوئی کافر مشرک یا ذمی ہے تو اسے سزائے موت دینا چاہئے لیکن بالفرض وہ مسلمان ہو تو اس کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ یہ بھی غور طلب بات ہے کہ معاملہ شریعت کے دائرہ عمل میں آتا بھی ہے یا نہیں۔ بہرصورت سزائے قتل نہیں ہے۔ لیکن غیر شرعی معاملہ میں نہ تو سزائے موت ہے اور نہ ہی کوئی دوسری سزا لیکن شریعت کی حدود میں آنے والے معاملات میں سزا ہے۔ نیز خواص کے لئے ایک قسم کی سزا ہے اور عام لوگوں کے لئے مختلف کچھ اتفاقی صورتوں میں خواص کے لئے سخت سزا کا حکم ہے اور عام لوگوں کے لئے نرم۔ لیکن دوسرے اتفاقی حالات میں عام لوگوں کے لئے خواص سے زیادہ سخت ہے۔ خواص کے لئے عام لوگوں کی بہ نسبت زیادہ اقسام کی سزائیں ہیں۔ ہتک عزت کرنے والے کو مناسب سزا دینے کے لئے حالات کا علم ضروری ہے۔

علمائے دین نے کہا ہے: ''اگر سلطان کو گالی دینے والے یا اس کے احکام کی توہین کرنے والے کو بھی سزائے موت دی جاتی ہے تو اس طرح سلاطین اور انبیاء میں کوئی فرق نہیں رہے گا اور اس امتیاز کو نظر انداز کرنا سنت سے غفلت کے مترادف ہے کیوں کہ رسولؐ اکرم نے فرمایا ہے کہ ''انبیاء کو گالی دینے والے اور انہیں برا بھلا کہنے والوں کے لئے سزائے موت ہے لیکن رسولؐ اکرم کے صحابہ کو برا بھلا کہنے اور گالیاں دینے والے کو کوڑے لگا کر قید کرنا چاہئے'' اس حدیث سے علمائے دین نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ جو حضرت ابوبکر کو گالی دے اسے پہلے ٹھوکریں لگائی جائیں اور پھر قید میں ڈال دیا جائے اور جو حضرت عائشہ کو گالی دے اسے سزائے موت دی جائے۔ اسی طرح جو رسول اکرم کی دوسری ازواج مطہرات کو گالی دے اسے بھی سزائے موت دی جائے کیوں کہ جب مومنین کی ماؤں پر گالیاں پڑتی ہیں تو رسول اکرم کو بھی ان گالیوں میں شامل کر لیا جاتا ہے اور (درحقیقت) ان ہی کو گالی دی جاتی ہے۔

6۔ بیت المال کے غبن اور دوسری پیش دستیوں کے لئے جس میں تمام مسلمان شریک ہیں نہ تو سزائے قتل ہے اور نہ ہی قطع ید یا دست۔ (81) اگر الزام ثابت ہو جاتا

ہے تو رقم واپس طلب کرنا چاہئے اگر رقم قبضہ میں رکھتے ہوئے بھی غبن کرنے والا عذر پیش کرتا ہے تو اس کے ساتھ سخت برتاؤ کرنا چاہئے اور سزائیں دینا چاہئے۔ لیکن ایسی سزاؤں میں جیسے قید' بندشیں اور بیڑیوں میں جکڑنا' قانون قرآن پر مناسب توجہ رکھنا چاہئے۔ غبن کرنے والے کے اچھے یا برے چال چلن کی روشنی میں اس کے جرم کے بارے میں رائے قائم کرنا چاہئے۔ اگر چوروں کو بیت المال کی ملازمت میں داخل ہونے دیا جائے گا تو وہ غبن اور ناجائز تصرف کو اپنا پیشہ بنا لیں گے اور اگر سلطان اس سے واقف ہونے کے باوجود قید و بند کے ذریعہ رقم واپس نہیں لیتا ہے تو بیت المال میں کافی بدعنوانیاں راہ پالیں گی نیز اگر اس طرح کی باتوں کو واقع ہونے دیا گیا تو سلطان پر سے' جو کہ بیت المال کا محافظ ہے اور جس کے شعور و بصیرت کے سپرد بیت المال کا جمع و خرچ کیا گیا ہے' عام اعتماد اٹھ جائے گا آخر میں (مسلسل غبن کے نتیجہ میں) عوام کے دلوں سے اعلیٰ ترین حاکم کا احترام ہو جائے گا۔ نتیجتاً احکام کے نفاذ میں ڈھیلا پن پیدا ہو جائے گا۔ امور حکومت میں کوئی استحکام باقی نہیں رہے گا اور ملک کے انتظامیہ میں انتشار پھیل جائے گا۔

7۔ ایک دوسرا اصول جس کا عظیم سلاطین نے اپنی سزاؤں اور سیاسی جرمانوں میں لحاظ رکھا ہے شفاعت (سفارش) کے دروازے کو کھلا رکھنا ہے کیوں کہ اس سے عوام کے قلوب میں بڑی امید پیدا ہوتی ہے' خواص و عوام میں سلطان کے لئے محبت بڑھتی ہے اور سلطان کے مخالف اور اس کی مملکت سے مفرور لوگ مایوس اور ناامید نہیں ہوتے ہیں۔ لیکن سلطان کو سفارش کا دروازہ کھولتے وقت اپنے ذہن میں کچھ شرائط رکھنا چاہئے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ اگر سفارش کرنے والا شخص سلطان کے بیٹوں' بھائیوں اور اعلیٰ افسروں میں سے ہے تو وہ دوسروں سے نفرت نہ کرتا ہو اور کوئی دوسرا اس سے زیادہ کا عزیز اور مقرب نہ ہو۔ دانش مند اور عالی نسب بخوبی جانتے ہیں کہ ایسے اشخاص کی تعداد کتنی کم ہے جنہیں ایسا اقبال حاصل ہو۔ اگر سفارش کرنے والے شخص کا تعلق حلقہ مشائخ سے ہے تو رتبہ میں ان کا کوئی ثانی نہ ہو اور کوئی ان سے برتر اور زیادہ قابل احترام نہ ہو' اگر سفارش کرنے والا شخص عالم ہے تو اسے تقویٰ'

دیانت داری' برتاؤ اور فضیلت علم میں بھی پر سبقت رکھنا چاہئے تاکہ اس کی سفارش روکی جا سکے اور دوسرے لوگ اپنے دلوں میں ایسا ہی اقبال حاصل کرنے کی تمنا نہ کر سکیں اور امراء و وزراء کو مداخلت کا موقع نہ مل سکے۔

سفارش (شفاعت) کا دروازہ کھولنے کی دوسری شرط یہ ہے کہ اس دروازہ کو ہمیشہ کھلا نہیں رکھنا چاہئے کبھی کبھی تو سلطان کو بہ خوشی سفارشیں سن لینا چاہئے لیکن اگر (سزاؤں کے متعلق) مستقل سفارشات سنی گئیں اور انہیں قبول کیا جاتا رہا تو انتظامی اور مال گزاری امور میں ملوث مجرم اسی راستے کو پکڑیں گے۔ نتیجتاً بدنظمیاں پیدا ہوں گی لیکن وظائف' تنخواہوں میں اضافے اور انتظامی و مال گزاری امور سے غیر متعلق جرائم کے سلسلے میں سفارش کا دروازہ زیادہ کھلا رکھنا چاہئے۔ نیز اس طرح کی سفارش کرنے کی خصوصی رعایت بہت سے اشخاص کو دینا چاہئے تاکہ ضرورت مند ملتجی اپنے مقاصد حاصل کرنے کے لئے ایسی سفارشوں کو وسیلہ بنا سکیں۔ یہ طریقہ امور حکومت اور ریاست کے لئے بہت زیادہ مفید ہوتا ہے۔

(اس نصیحت کی تائید میں دو مثالیں دی گئی ہیں 1- امام ثعلبی کی تاریخ عباسیان کی سند پر یہ کہا گیا ہے کہ خلیفہ مامون الرشید ابھی مرو ہی میں تھا کہ بغداد میں بغاوت ہو گئی۔ ہارون الرشید کے ایک بھائی ابراہیم مہدی کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا اور ربیع بن فضل' جو ہارون کا وزیر تھا' باغیوں کے ساتھ جا ملا۔ مامون نے بغداد کی طرف کوچ کیا اور بغاوت بہ آسانی دبا دی گئی۔ مامون نے تمام باغیوں کو بمعہ ابراہیم مہدی اور ربیع بن فضل معاف کر دیا۔ (82) 2- یمن کے قدیم فرمارواؤں کا لقب تبع تھا۔ ان میں ایک ظالم تبع نے یہ سن کر کہ ایک نابالغ تخت نشین ہوا تھا روم (بازنطین) کی طرف کوچ کر دیا۔ اسے ناگہانی بارش نے آگھیرا اور دو سال بعد وہ ناکام ہی واپس ہو گیا۔ اس دوران سلطنت کے تحفظ کی خاطر یمن کے افسروں نے اس کے بھائی کو تخت پر بٹھا دیا تھا۔ تبع نے ایک مرتبہ پھر اپنے کو دارالسلطنت میں مستحکم کیا' چار پانچ ہزار آدمیوں کو جنھوں نے اس کے بھائی کی حمایت کی تھی' گرفتار کروایا اور ہر روز ان میں سے پانچ سو کے قتل کا حکم دیا۔ پہلے دن کے قتل عام کے بعد قیدی اپنے قید خانوں سے نکل آئے

اور ظالم تبع کو بمعہ اس کے خاندان' رشتہ داروں اور اعزا کو قتل کر ڈالا- (83)

## نصیحت: 14

## ضوابط کے بارے میں

سلطان محمود کہتا ہے: اے فرزندو' تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ بادشاہت ذمہ داری کا عہدہ اور زبردست بوجھ ہے- اور کیسا یہ عہدہ ہے کہ عوام کے معاملات' دنیا میں عدل و انصاف کا نفاذ' اور بنی آدم کے باہمی لین دین' ان کے اختلافات اور جھگڑے سب ایک ہی شخص کی رائے' قوت فیصلہ احکام اور اختیارات تمیزی سے منسوب کئے جاتے ہیں اور وہ اس طرح مستحکم اور مستقل قائم ہو جاتے ہیں- اس سب کے نتیجہ میں نظم اور عمدہ انتظامیہ وجود پذیر ہوتے ہیں' قوانین شریعت نافذ ہوتے ہیں' اسلامی روایات بلند ہوتی ہیں' مرکز میں صداقت قائم ہو جاتی ہے- اچھائیاں ظاہر ہوتی ہیں- ظلم و جبر کا خاتمہ ہوتا ہے' اناج اور مویشیوں میں برکت ہوتی ہے' بدنصیبیاں اور آفات سماوی کم ہوتی ہیں' نعمت الٰہی کی مسلسل بارش ہوتی ہے اور نیک کاموں کے عوض میں انعام و جزا عطا ہوتے ہیں- لیکن بادشاہت کا جیسا عظیم اور ذمہ داری کا عہدہ ان پائیدار قوانین کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا اور نہ ہی انسانوں کے معاملات قابو میں رکھے جا سکتے ہیں جن کے بارے میں علم و عقل متفق ہیں اور علماء اور دانش مندوں کے صلاح و مشورہ سے بھی فیضیاب ہیں-

انتظامی اصطلاح میں ضابطہ ایک ایسا طریقہ عمل ہے جسے سلطان اپنے اوپر ایک لازمی فرض کی حیثیت سے ریاست کی بہبود کے حصول کے لئے عاید کرتا ہے اور جس سے وہ قطعاً" منحرف نہیں ہوتا-

بطور مثال اسے ملاحظہ کیجئے- حکومت کے تمام اقدامات کا مقصد فوری فائدہ اور قطعی بہبود دونوں ہے اور دانش مند لوگ فوری فائدہ کو اس وقت تک کوئی اہمیت نہیں دیتے ہیں جب تک کہ اس سے قطعی بھلائی بھی وابستہ نہ ہو- اس طرح عالی نسبوں کی عزت افزائی اور کم اصلوں کی تحقیر کو علم اور عقل دونوں نے منظور کیا ہے لہٰذا سلطان

حکومت کے منصب اور عہدے صرف عالی نسب اور پیدائشی آزاد اشخاص کو تفویض کرنا اپنا لازمی فرض بنالیتا ہے اور کسی بھی حالت میں حکومت کے منصب رذیل' ادنیٰ اور کم اصل لوگوں کو نہیں دیتا ہے۔ خواہ اسے عالی نسبوں کے تقرر میں فوری فائدہ نظر نہ آتا ہو اور کم اصلوں کے تقرر سے فوری فائدہ حاصل ہو سکتا ہو تب بھی وہ ادنیٰ اور کم اصل انسانوں کو حکومت کے منصبوں کے نزدیک بھٹکنے کی اجازت نہیں دیتا۔ اس اصول کو وہ اپنے لئے اتنا لازمی تصور کرتا ہے کہ اس سے کبھی تجاوز نہیں کرتا۔ اس طرح کے اصول کو ضابطہ کہا جاتا ہے۔ اگر سلطان ایک عہدہ یا منصب بھی کسی رذیل یا کم اصل انسان کو تفویض کرتا ہے یا اپنی ریاست کے کسی اعلیٰ افسر کو ایسا کرنے کی اجازت دیتا ہے تو اس اقدام کے بعد یہ ضابطہ واقعی ضابطہ نہیں رہے گا اور اس کے نفاذ کا مقصد حاصل نہیں ہو پائے گا۔

حکومت اور انتظامیہ کے امور و تدابیر میں کئی ضوابط کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ ریاستی منصوبوں کا فوری اور نیز قطعی فائدہ کا مقصد حاصل ہو سکے۔ ایک کامل دانش مند سلطان کا یہ فرض ہے کہ اس کے اختیار میں ہو تو وہ ان شاہی ضوابط کو نافذ کرے جو اپنے کرم و انصاف کے باعث مثالی بن چکے ہیں۔ لیکن اگر وقت اور حالات میں تبدیلی کی وجہ سے وہ بزرگوں کے ضوابط نافذ کرنے سے قاصر ہے تو اسے ان کامل دانش مند انسانوں کی صلاح سے' جو سیاسی تجربہ رکھتے ہیں اور قیادت کے لئے اپنی اہلیت کی بناء پر ممتاز ہیں' اپنے زمانہ اور حالات کے مطابق ضوابط وضع اور نافذ کرنا چاہئے۔ اپنے عہد کے لئے موزوں ضوابط کی مناسب تشکیل کے لئے کہ جن کے نفاذ سے اس کے سیاسی منصوبہ کے مقاصد حاصل ہو سکتے ہیں' کافی غور و خوض کی ضرورت ہے۔

لہٰذا اے محمود کے فرزندو' تمہارا یہ فرض ہے کہ جب تک تمہارے ضوابط جاری اور مستحکم نہ ہو جائیں اپنے انتظامی امور کو درہم برہم سمجھو۔ تم وہ ضوابط اختیار کر سکتے ہو جو دیندار سلاطین نے اپنے وزیروں اور دانش مندوں کے مشورہ سے وضع کئے تھے لیکن بدلے ہوئے حالات کی وجہ سے اگر تم ان اصولوں کے مطابق عمل پیرا نہیں ہو سکتے ہو تو اپنی مملکت کے دانش مند خیر خواہوں کو جمع کرو اور پھر نئے ضوابط وضع کرو۔

لیکن ان نئے ضوابط کو' جو حکومت کے ہر محکمہ کے کام منضبط کریں گے۔ کافی غور و فکر اور بحث و مباحثہ کے بعد وضع کرنا چاہئے اور اس دوران موضوع کے ہر موجودہ اور مستقبل کے پہلو کو مد نظر رکھنا چاہئے۔ لیکن تمہارے لئے' تم جو کہ محمود کے فرزند ہو' اس کے ضوابط کی پیروی ہی بہتر ہو گی کیوں کہ محمود دوسروں سے اصغر سہی لیکن کم از کم تمہارے لئے تو بزرگ ہی ہے۔ اس کے ضوابط اختیار کرنے میں تمہاری عزت افزائی اور شان ہے۔

محمود کو اپنے اقتدار کے پہلے یا دو سالوں کے دوران اپنے زمانہ اور عہد کے حالات کے لئے موزوں ضوابط وضع کرنے میں کافی پریشانی اٹھانا پڑی۔ اس سلسلہ میں غور و فکر کے دوران احمد حسن' علی خویشاوند اور ابو سہل اسفرائین کا خون پسینہ ایک ہو گیا۔ ان ضوابط کے مطابق ریاستی امور چلاتے ہوئے..... محمود کو چھتیس سال گزر چکے ہیں (84) اور چونکہ یہ ضوابط صحیح تھے لہٰذا اس کا نظم و نسق مضبوطی سے چلتا رہا اور اس پر کوئی مصیبت یا بدنصیبی نازل نہیں ہوئی۔

اگر تم نئے ضوابط وضع کرنے کا ارادہ رکھتے ہو اور یہ سمجھتے ہو کہ تمہارے سیاسی منصوبہ کے لئے یہ ضروری ہے تو تھوڑے غور و فکر کے بعد ہی تم پر یہ واضح ہو جائے گا کہ حسب ذیل چار شرائط کو مد نظر رکھنا ضروری ہے۔

## پہلی شرط

نہ تو ضوابط احکام شریعت کی تردید کرتے ہوں' نہ احکام دین میں مداخلت اور نہ ہی مذہبی معاملات کے درجے کو پست کرتے ہوں۔

## دوسری شرط

ضوابط کے نفاذ سے خواص زیادہ فرماں بردار اور عوام زیادہ پرامید ہوں اور صالح لوگ ہمنوا اور شرپسند بے اثر ہوں' ضوابط' نفرت' مشقت یا پریشانی کا باعث نہ بنیں۔

## تیسری شرط

ان ضوابط کی نظیریں دینی سلاطین کے ضوابط میں ملتی ہوں اور ان کے نفاذ سے بے دین فرماں رواؤں کی رسوم اور نظیریں یا ظالم حکمرانوں کی روایات اور طریقے بحال نہ ہوں۔

## چوتھی شرط

اگر ان ضوابط میں کوئی چیز سنت کے خلاف ہے اور پھر بھی عوام میں نیکی کی غیر معمولی کمی یا ایمان کی انتہائی کمزوری کی وجہ سے تمہیں ان کا نفاذ ضروری محسوس ہوتا ہو تو تمہیں انہیں درست اور صحیح تصور نہیں کرنا چاہئے۔ تلافی کی غرض سے تمہیں بکثرت خیرات دینا چاہئے اور جو گناہ تم کر رہے ہو اس سے خائف ہونا چاہئے۔ تم پر یہ واضح ہو جانا چاہئے کہ ان ضوابط کا نفاذ شریعت کے حسب ذیل اصول کے تحت آتا ہے "ضرورتیں ممنوعات کو جائز کر دیتی ہیں" پس تمہیں کافی خیرات کرنا چاہئے اور اپنے گناہوں سے خوف کھانا چاہئے۔ اس طرح کے ضوابط کے لئے ان ضوابط کو بطور مثال پیش کیا جا سکتا ہے جو قدیم ظالم بادشاہوں کے درباروں میں کھڑے ہونے کے طریقے، زمین پر پیشانی رکھنے اور تعظیماً جھکنے سے متعلق ہیں جن کا مقصد بادشاہ کے بے مثل رتبہ، برتری اور اقتدار کو قائم کرنا تھا اور جو بعدازاں دیندار مسلم سلاطین کے درباروں میں بھی مروج ہو گئے۔

اے فرزندو! تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ وضع ضوابط انتہائی مشکل کام ہے، زمانہ اور وقت کی ظاہری ضرورتوں کے موافق وضع کئے گئے نو تشکیل ضوابط آسانی سے نافذ نہیں ہو پاتے ہیں۔ نئے ضوابط وضع کرنے والے اگر مکمل دانش مندی، بصیرت، علم اور نورنگ تجربوں سے مزین و آراستہ نہیں ہیں اور دور ماضی کے ضوابط سے واقف نہیں ہیں تو عوام نہ تو اپنے دلوں میں ان کے وضع کئے ہوئے ضوابط تسلیم کریں گے اور نہ ہی ظاہری طور پر ان کی تعمیل کریں گے۔ (85)

(قانون وضع کرنے والوں کے) جذبات اور غصہ ان کی عقل کے قابو میں ہونا چاہئے ان کی دین کی تمام ان کی مادی دنیا کی آرزو پر حاوی ہونا چاہئے۔ ان کے رشک و

حسد کے جذبات پژمردہ ہو جانا چاہئیں اور ان کے دلوں میں سلطان اور رعیت کے لئے نیک خواہش پیدا ہو جانا چاہئے اور انہوں نے اپنی زندگیوں میں نیکی اور بدی کے خلط ملط اور امور ریاست میں جائز اور ناجائز کی ایک دوسرے میں سرایت کو قطعی طور پر پہچان لیا اور انہیں وہ تدبیر شناخت کرنے اور اسے مدنظر رکھنے کا اہل ہونا چاہئے جو فوری فائدہ کی طرف مائل تدبیر کی بہ نسبت قطعی بہبود کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ جب (یہ شرائط پوری ہو جائیں گی تو ان کے بنائے ہوئے ضوابط مضبوط اور دوسروں کی پیروی کے لائق ہو جائیں گے۔ لیکن جہاں تک ناکارہ جاہل اور نفس پرستوں کے ضوابط وضع کرنے کا مسئلہ ہے' جن کا سب سے بڑا مقصد عارضی فائدہ یا ایک مختصر مدت کی بہبود ہے' یہ دیکھا گیا ہے کہ ان کے بنائے گئے ضوابط ایک ہفتہ بلکہ ایک دن بھی مضبوطی سے قائم نہیں رہ سکتے۔ نتیجہ کے طور پر وہ فلاح کے بجائے ابتری زیادہ پھیلاتے ہیں.....

دوسری طرف ان (قدیم) ظالم فرماں رواؤں نے بھی جنہوں نے اپنے چہروں کو الوہیت کے دعوؤں سے مسخ کیا اور اپنے کو زمین کا خدا کہلوایا' دنیا اور اس کے امور کو قابو میں رکھنے کے لئے ضوابط وضع کئے اور ان کے نفاذ کے وقت اللہ' اس کے انبیا اور روز محشر کو قطعی اپنے پس پشت رکھا' ان کا پہلا ضابطہ یہ تھا کہ ہر شخص ان کی ہر ہر بات کی اطاعت کرے۔ اگر انہیں ایک لاکھ یا دو لاکھ اشخاص میں بھی نافرمانی نظر آتی تھی تو وہ ان سب کو قتل کروا دیتے تھے۔ ان کا دوسرا باعث شرم ضابطہ یہ تھا کہ اگر وہ کسی سے خوش ہوتے تو اسے خزانہ بخش دیتے تھے۔ حالانکہ وہ دس دینار کے بھی قابل نہ ہوتا تھا۔ اگر وہ ایک ہزار لوگوں کو سزائے موت کا مستحق سمجھتے تھے تو انہیں اپنے مقاصد کے لئے آزاد کر دیتے تھے اور دوسری طرف اقوام و قبائل کو بغیر کسی جرم یا خطا کے قتل کر ڈالتے تھے۔

اس طرح کے شرمناک ضوابط کی بدولت ہی بے دین ظالم فرماں روا حکمرانی کرنے اور حکومت کے اختیارات استعمال کرنے میں کامیاب ہو سکے۔ یہ ایک دور کے لئے تو ممکن تھا لیکن دیندار سلاطین اور خاص طور سے مسلم سلاطین کے لئے اس طرح

حکومت کرنا انتہائی مشکل ہے کیوں کہ دین اسلام کی بنیاد اس دنیا کو ترک کرنا اور اس سے نفرت کرنا ہے۔ نیز مسلم شریعت نے اس سلسلے میں واضح طور پر یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ اگر خون مسلم کا ایک قطرہ بھی بغیر کسی معقول وجہ کے بہایا گیا تو اس کے بہانے والے کو ابد تک تکلیف دہ سزائیں بھگتنا ہوں گی۔ علاوہ ازیں دین کی سنتیں بھی ہیں جو تمام کی تمام شاہی حکومت کی رسوم اور طور طریق کے خلاف ہیں لہٰذا مسلمانوں کے لئے جو ضوابط اعلان کئے جائیں وہ نایاب ترین دانش مندوں کے وضع کئے ہوئے ہوں تاکہ جس وقت دنیاوی امور کا مناسب بندوبست ہو رہا ہو اور عوام زیر اطاعت کئے جا رہے ہوں اس وقت دین اسلام کو کوئی گزند نہ پہنچے اور آخرت کے انعامات سے محرومی نہ ہو جائے۔

ہر دانش مند سلطان کو محمود کے حسب ذیل الفاظ پر کافی غور کرنا چاہئے کیوں کہ محمود کو اس معاملہ میں تجربہ حاصل تھا اور نیز اسے اپنی بادشاہت کے باعث پیدا ہونے والی روحانی مصیبتوں میں اپنی شرکت پر بھی کافی غور کرنا چاہئے۔ اور تب اسے محمود کے حسب ذیل قول کی اہمیت کا احساس ہو گا اور تادم واپسیں وہ محمود کے لئے لب بہ دعاء ہوں گے :

"سلاطین کے باب و بارگاہ کے لوگوں' وزیروں' افسروں' محل کے ناظروں' بڑے بڑے عہدہ داروں سے غلاموں اور دربانوں تک کے تمام انتظامات دور قدیم کے دانش مند بہت پائیداری کے ساتھ مرتب کرتے تھے تاکہ سلطان کا وقار اور یگانگی سالم و محفوظ رہے اور امور ریاست میں باقاعدگی قائم رہے۔ وہ اسی وقت سے زیر عمل رہے ہیں' تاہم سلاطین کی شان و شوکت' رسوم' آداب' اور رواجوں یا طاقت و تکبر کے وہ تمام کام' جن کے توسط سے دور نزدیک کے عوام کے قلوب میں سلطان کا خوف نقش ہو جاتا ہے اور جو اس کے احکامات کے نفاذ کا ذریعہ ہیں' ان کے بارے میں قرآن و حدیث دونوں میں ایسی کوئی عبارت نہیں ہے جس سے ان کی اجازت ملتی ہو۔ نیز (شاہی درباروں کے طریق کار کے بارے میں) خلفاء راشدین کی حیات سے جو مسلم سلاطین کے لئے لائق اتباع ہیں ہمیں کوئی اصول نہیں ملتا ہے' لہٰذا وضع ضوابط ایک مشکل کام

ہے کہ جن کے نفاذ سے امور ریاست درست و صحیح رکھے جاتے ہیں اور دنیا سلطان کے دین اور اس کے دیگر معاملات کے پامال ہوئے بغیر سرسبز ہو جاتی ہے۔

(برنی اس نصیحت کے سلسلہ میں سلطان محمود غزنویؒ و خطا کے فرماں روا قدر خاں (86) کی وہ ملاقات بطور مثال پیش کرتا ہے جس میں دونوں سلطانوں نے ایک دوسرے کو اپنے ضوابط سے باخبر کیا۔ چوں کہ محمود کا 1030ء ہی میں انتقال ہو چکا تھا اور خطا مملکت (یا قراخطا) 1123ء تک قائم نہیں ہوئی تھی لہٰذا اس طرح کی ملاقات کا کوئی امکان ہی نہیں تھا۔ اس کے علاوہ خطا کے فرماں روا کا لقب گورخاں' یعنی عالمگیر فرماں روا تھا نہ کہ قدر خاں' ذیل کے اقتباس میں غیر ضروری جملوں کا ترجمہ نہیں کیا گیا ہے۔)

جب محمود اور قدر خاں خطائی کے درمیان صلح ہو گئی تو قدر خاں نے ایک دعوت کا اہتمام کیا اور بذات خود محمود کو مدعو کرنے آیا۔ محمود اس کے ساتھ..... اس کے فوجی خیمہ میں گیا۔ محمود اور اس کے افسروں کو قدر خاں کی فوج نہایت عمدہ طریقے سے ساز و سامان سے لیس' بخوبی تیار اور تعداد میں بھی زیادہ نظر آئی۔ محمود نے غور کیا کہ قدر خاں کے سپاہی اس قدر فرماں بردار تھے کہ ان میں سے ہزارہا اپنے افسروں کے محض اشاروں پر ہی اپنا فرض پورا کرنے کے لئے دوڑ پڑتے تھے اور جو حکم ملتا تھا اسے فوراً" بجالاتے تھے۔

(یہ سب دیکھ کر محمود نے قدر خاں سے ان ضوابط کے متعلق استفسار کیا جن کے مطابق اس نے اپنی حکومت منظم کی تھی اور قدر خاں نے حسب ذیل جواب دیا۔)

"میری قوم میں "تنگیری" (87) کی طرف سے کوئی مقدس کتاب نازل نہیں ہوئی ہے اور ہمارے درمیان کوئی نبی نہیں بھیجا گیا ہے۔ میں نے اور میرے بزرگوں نے عقل و دانش کی بنیاد پر قائم ضوابط کے ذریعہ حکومت کی ہے۔ جب میرے خاندان کے کسی قدیم فرماں روا نے خطا سلطنت پر مبنی ضوابط سے حکومت کی تو امور ریاست بخوبی منظم رہے اور اس کے بعد اس کے بیٹوں کو بھی کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ لیکن اگر اس نے اپنی ذاتی خواہشات اور خود ارادی کے مطابق حکومت کرنے اور ہر روز عوام

میں ایک نئے قاعدہ اور نئی رسم جاری کرنے کا ارادہ کیا تو اس کے اقوال و افعال پر سے اعتماد اٹھ گیا ہے' اس نے مہم میں اپنی اور اپنے بیٹوں کی زندگیوں کی بھینٹ چڑھائی ہے اور وہ خود بدترین طریقوں سے ختم ہوا ہے۔

(اس کے بعد قدر خاں نے حسب ذیل بیس ضوابط سامنے رکھے :)

1- سلطان کو جھوٹ نہیں بولنا چاہئے' میرے سامنے جس شخص نے بھی جھوٹ بولا ہے اسے میں نے اپنا دشمن خیال کیا ہے اور اسے پھر اپنے دربار کے آس پاس بھی نہیں پھٹکنے دیا ہے۔ میں تیس سال سے برسر اقتدار ہوں اور میں نے کبھی جھوٹ نہیں بولا ہے۔ کسی بھی چھوٹی یا بڑی مصیبت میں جھوٹ نہ بولنا میں نے اپنے لئے لازم تصور کر لیا ہے۔

2- اگر میرا کوئی افسر غبن کا مرتکب ہوا ہے تو خورد برد کی گئی رقم واپس لے کر میں نے اسے یا اس کے بیٹوں کو کوئی عہدہ نہیں دیا ہے۔

3- اگر میرے خلاف کسی اجنبی نے بغاوت کی ہے تو میں نے اسے اور اس کے افسروں کو جو شہ دے رہے تھے بمعہ ان کے قبیلوں اور پیروکاروں کے تلوار سے اڑا دیا ہے۔ اور اگر میری سلطنت کے شرکاء کار میں سے (یعنی میرے خاندان میں سے) کسی نے علم بغاوت اٹھایا ہے تو میں نے اسے ایک مختصر رقم دے کر بیوی بچوں کے ساتھ کسی دور دراز ملک کے لئے جلاوطن کر دیا ہے البتہ ان سرغنہ لوگوں کو موت کے گھاٹ اتارا ہے جو اسے ترغیب دیتے تھے۔

4- کسی کم اصل یا کمتر کو سلطان کے نزدیک کوئی رتبہ یا منصب یا عہدہ حاصل نہیں ہونا چاہئے۔ میں نے اس عہد میں کسی کمینہ کم اصل یا بازاری آدمی کو کوئی منصب یا عہدہ نہیں دیا ہے۔ میں نے اس طرح کے لوگوں کو اپنی ریاست کے اعلیٰ افسروں کے قریب نہیں آنے دیا ہے یا اپنی سلطنت میں انہیں بہبود حاصل نہیں کرنے دی ہے۔

5- جب بھی میں نے کسی شخص کو دوسرے پر ظلم کرتے دیکھا ہے تو ظالم کا مکان اور مال و جائداد مظلوم کو منتقل کر دیئے ہیں۔

6- اگر کسی شخص نے میرے دربار میں نمایاں خدمت انجام دی ہے اور اپنے ہم رتبہ امراء سے زیادہ وفاداری کا مظاہرہ کیا ہے تو میں نے اس کی خدمت کے واجبی حقوق کو نظرانداز نہیں کیا ہے۔ میں نے درجہ بدرجہ اہلیت کے مطابق اس کے رتبہ میں ترقی کی ہے۔ اس ضابطہ کے نفاذ سے میری سلطنت میں ظلم کم ہو گیا ہے۔

7- میں نے اپنی سلطنت میں تاجروں اور دکان داروں کو اس طرح دبا رکھا ہے کہ وہ نہ تو اشیاء میں ملاوٹ کر سکتے ہیں' نہ دھوکہ پٹی کر سکتے ہیں اور نہ ہی اشیاء کی خرید و فروخت میں بے جا نفع کما سکتے ہیں۔ وہ اناج یا کسی دوسری چیز کی تجارت میں احتکار کی کوشش نہیں کرتے اور تھوڑے نفع پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ اناج اور کپڑے میں ارزانی فوجی استحکام کا باعث ہوتی ہے۔

8- میں اپنے دور اقتدار میں اپنے افسروں' درباریوں' قبائلیوں اور فوج کے متعلقین اور ساتھ ہی افسروں' والیوں اور عاملوں کی طرف سے اچھی طرح باخبر رہا ہوں۔

9- میں نے فوج کی کمانیں ایسے اشخاص کو سپرد کی ہیں جو نیک نیت اور نیک عمل ہوں' بہبود کے خواہاں' تجربہ میں پختہ' باسلیقہ' فرماں بردار' خدا سے خائف اور منکسرالمزاج ہوں۔

10- جب کبھی میں نے یہ سنا ہے کہ کسی شخص نے دنیا ترک کر کے اپنے کو تنگیری کی عبادت کے لئے وقف کر دیا ہے تو میں نے اس کی بہت عزت کی ہے اور اسے احترام دیا ہے۔ میں اس کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں اور اس سے عوام کی فلاح و بہبود کے لئے دعاء کرنے کی درخواست کی ہے۔ میں نے علماء اور ہنرمندوں کو سونا اور گھوڑے انعام میں دیئے ہیں۔

11- میں نے اپنی بارگاہ میں اٹھنے بیٹھنے کے ضابطہ میں امراء تومان (دس ہزار سپاہیوں کے کمانڈر' ہزارہ (ایک ہزار سپاہیوں کے کمانڈر) بزرگ اور تجربہ کار لوگوں اور عالی نسب اشخاص کے وقار اور عزت و اقبال کے تحفظ میں اور انہیں خلعت و تحائف عطا کرنے میں غفلت نہیں برتی ہے یا ذرہ برابر بھی گریز نہیں کیا ہے۔

12- اپنے عہد کی ابتداء میں میں نے کچھ ایسے دانش مند اور تجربہ کار لوگوں کو' جنہیں میں نے اپنی طرف مہربان اور مشفق محسوس کیا تھا' امور حکومت میں مشورہ دینے کے لئے منتخب کیا۔ انہیں مختلف طریقوں سے عطا کی' اپنی ریاست کا مشیر بنایا اور کسی بھی طرح ان کے مشورہ سے انحراف نہیں کیا۔

13- اگر میں نے کسی فوجی سالار کو سپاہیوں کی بہبود کا خواہاں دیکھا ہے اور اس کے فوجی دستے تیار اور ساز و سامان سے بخوبی لیس پائے گئے ہیں تو میں اس کے ساتھ مہربانی سے پیش آیا ہوں اور اسے اعلیٰ ترین منصب پر فائز کیا ہے' لیکن اگر اس کے سپاہیوں کو مصیبت میں گرفتار اور بد نظمی کا شکار پایا ہے تو اسے اپنی عنایات سے محروم کر دیا ہے اور اس کے سپاہیوں کو کسی دوسرے کی زیر نگرانی دے دیا ہے' اس حکمت عملی کے سبب فوج بہت پھلی پھولی ہے۔

14- میں نے اپنے پورے عہد میں پڑوسی ممالک کے کاروانوں اور تاجروں سے محصول یا دوسری شکلوں میں ایک درہم بھی وصول نہیں کیا ہے بلکہ انہیں خلعتوں اور نقدی کی صورت میں تحائف سے سرفراز کیا ہے۔ اس کے نتیجہ میں میرے ملک میں اناج اور کپڑا سستا ہوا ہے۔ میں نے عوام سے خراج اور جزیہ کی وصولیابی میں اعتدال برتا ہے۔ (88) اگر کوئی رعیت اپنے اوپر واجب الادا دس دینار دینے سے بھی قاصر رہی ہے تو میں نے ان سے وصولیابی پر اصرار نہیں کیا ہے۔ اگر کوئی شخص میرا وفادار رہا ہے تو میں نے اس کی وفاداری کے لحاظ سے اس کے محصول معاف کر دیئے ہیں اور رعیت پر زائد مال گزاری یا محصول 'لازمی محنت یا شب کا کام' وہ ہلکا پھلکا ہو یا بھاری' عائد نہیں کیا ہے۔

16- اگر میں نے کسی سے عنایت یا ترقی کا وعدہ کیا ہے تو انعام و اکرام عطا کرتے وقت وعدہ سے زیادہ ہی دیا ہے' اگر میں نے کسی شخص کو کسی سلسلہ میں دھمکی دی ہے تو جرم کی سیاسی نوعیت نے پر سزا کے لئے رائے قائم کرتے وقت پس و پیش نہیں کیا ہے۔ لیکن اگر جرم امور مال گزاری سے متعلق رہا ہے اور اس کے پاس وصولیابی کے نشانہ سے کم رقم پائی گئی ہے تو میں نے اپنی دھمکیوں سے ہلکی سزائیں دی ہیں۔ اگر

غبن کرنے والے کی عاجزی اور پریشانی واضح ہو گئی ہے تو میں نے اسے بخش دیا ہے۔

17- میں نے کسی شخص کے ساتھ دغا نہیں کی ہے۔ لیکن اگر کسی نے میرے خلاف بغاوت کی ہے تو میں نے زمین پر اس کا کوئی نشان نہیں چھوڑا ہے۔

18- میں نے حاسد لوگوں کی شکایت کے بارے میں حسب ذیل انتظام کیا ہے۔ اگر شکایت امور مال گزاری کے بارے میں رہی ہے تو میں نے اس شکایت کو ان افسران کے خلاف نہیں سنا ہے جنہیں بذات خود میں نے ترقی دی تھی۔ اگر یہ شکایت ایسے اشخاص کے خلاف کی گئی ہے جن سے میں واقف نہیں تھا تو میں نے اس کی تحقیق کی ذمہ داری اپنے افسروں کے سپرد کر دی ہے اور شکایت کنندہ کو اپنے تک رسائی نہیں کرنے دی ہے۔ اگر شکایت سیاسی امور سے متعلق رہی ہے اور میں نے شکایت کرنے والے کے لگائے ہوئے الزام کو صحیح پایا ہے تو میں نے اسے تحائف و اعزازات سے سرفراز کیا ہے۔ اگر اس طرح لگائے ہوئے الزام کو میں نے غلط بھی پایا ہے تب بھی میں نے الزام لگانے والے سے زیادہ سختی نہیں برتی ہے تاکہ اطلاعات اور خبر رسانی کا یہ باب بالکل ہی بند ہو جائے۔

19- میں ایک عرصہ تک اپنے مصاحبوں اور اجنبیوں اور اپنی بیویوں' بچوں' رشتہ داروں' قرابت داروں اور فرماں بردار و منتخب افسروں کے ساتھ ہر طرح کے حالات میں پروقار طریقہ سے رہا ہوں۔ میں نے کسی قول و فعل سے بادشاہت کے وقار کو ٹھیس نہیں پہنچائی ہے کہ جس سے لوگ میری طرف سے بے رخی برتنے لگیں یا احترام میں کمی آ جائے۔

20- حتی الامکان میں نے راز ہائے سلطنت کسی پر افشاء نہیں کئے ہیں اور بالفرض میں نے انہیں افشاء بھی کیا ہے تو ایسے اشخاص پر جن کے متعلق یہ گمان بھی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ انہیں کھول دیں گے اگر کسی نے میرے راز کھول دیئے ہیں تو میں نے آئندہ اسے اپنے قریب کوئی رتبہ یا عہدہ نہیں دیا ہے آخری بات یہ کہ میں اپنے ان بیس ضوابط سے کسی بھی وقت ذرہ برابر بھی ٹس سے مس نہیں ہوا ہوں۔

(برنی کا خیال تھا کہ خطائین ایک ایسی ملت تھی جو عقل کی بنیاد پر ایک خدا

(تنگیری) کی معترف تھی لیکن جس کا کوئی دین یا مذہب نہیں تھا۔ قدر خاں کے جو ضوابط برنی نے بیان کئے ہیں وہ رجعت پسندانہ اور استبدادی تو ہیں لیکن وہ غیرمذہبی اور متعصبانہ نہیں ہیں۔ محمود نے قدر خاں کے استفسار پر اپنے چودہ ضوابط کا ذکر کیا جو برنی کے خیال میں شریعت کی خلاف ورزی نہیں کرتے تھے اور جو ایسے شدید تعصب کی علامت ہیں جسے برنی بیحد پسند کرتا تھا)

محمود نے قدر خاں سے کہا: "ہم دین محمدیؐ سے وابستہ ہیں۔ محمد خاتم الانبیاء تھے۔ میں اپنی سلطنت کے متعلق جو بھی ضابطہ وضع کرتا ہوں اس میں میرا حقیقی مقصد رسول اکرمؐ کی شریعت کا نفاذ ہوتا ہے۔ میرے ضوابط شریعت محمدی سے انحراف نہیں کرتے ہیں۔

1- میری حکومت کا پہلا ضابطہ یہ ہے۔ مجھے سلطان ہوئے اڑتیس سال گزر چکے ہیں (89) اور تخت نشین ہونے کے وقت سے دین محمدی کے مخالفین کو تلوار سے اڑانا' مسلم شریعت کے احکامات کو زمین کی آخری حدود تک لے جانا اور تمام ممالک کو نور اسلام سے منور کرنا میرا مضبوط ارادہ اور پختہ عزم رہا ہے۔

2- میں احکام شریعت کے نفاذ کا فرض متقی' دین دار اور خدا کا خوف رکھنے والے انسانوں کو تفویض کرتا ہوں' کسی جعلساز' فریبی' دنیا کے حریص طالب یا کسی باطل دین کے پیرو کو قاضی کی حیثیت سے مقرر نہیں کرتا ہوں۔ میں ملک کے سیکولر عہدے صرف عالی خاندان اور والا نسب اشخاص ہی کے سپرد کرتا ہوں۔ کسی رذیل' کمینہ یا کم اصل کو دین یا مملکت کے عہدوں کے نزدیک نہیں آنے دیا جاتا ہے۔

3- میں ایک ایسے افسر کو ہر لغزش پر معزول نہیں کرتا ہوں جسے میں نے کافی آزمائشوں کے بعد اعلیٰ رتبہ پر فائز کیا ہے اور مصاحبوں میں مقام دیا ہے۔ کسی بھی شخص کے خدمت یا وفاداری کے دعووٴں کو نظر انداز نہیں کیا جاتا۔ جن اشخاص کا درجہ میں نے یا میرے باپ نے بڑھایا ہے۔ (90) ان کا مرتبہ ہر معمولی جرم' غبن اور ظلم کی پاداش میں نہیں توڑتا ہوں۔ میں اپنے بیٹوں اور اپنی سلطنت کے مددگاروں اور خیر خواہوں کے ساتھ اس طرح رہتا ہوں کہ میرے وقار کو ٹھیس نہ پہنچے اور ان کی

وفاداری میں اضافہ بھی ہو۔

4- ہر سال میں سونے چاندی کے انبار لگواتا ہوں اور اپنی موجودگی میں سپاہیوں میں تقسیم کرا دیتا ہوں۔ تقسیم جس قدر ہوتی اسی قدر میرا دل باغ باغ ہوتا ہے۔ میں نے اپنی فوج کے مصارف میں کبھی تخفیف کا حکم نہیں دیا ہے یا ایسا سوچا تک نہیں ہے۔ حتی الامکان میں نے سپاہیوں کو توہین کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔

5- علم' دانش مندی' عدل' تقویٰ' ہنر' نیک سیرت' صداقت اور عمدہ روش کی میں بڑی قدر کرتا ہوں میں نے ان خوبیوں سے متصف اشخاص کو اعلی رتبہ اور بلند درجے دیئے ہیں جب کہ ان کے پاس مجھ تک رسائی کا کوئی ذریعہ نہیں تھا یا سفارشات بھی نہیں تھیں' جیسے قدیم خدمت اور اسی طرح کے دیگر دعوے۔ میں نے انہیں وظائف' تحائف' دیہات و باغات عطا کئے ہیں۔ لہٰذا میری سلطنت ایسی خوبیوں کے مالک اشخاص سے آراستہ ہے۔ اس حقیقت نے بھی میری نیک نامی اور شہرت میں مدد کی ہے۔

6- اپنی سلطنت میں اپنے بیٹوں' رشتہ داروں' درباریوں' والیوں اور ملکوں کے فرماں رواؤں سے لے کر زمینداروں' مقدموں اور رعیت تک ہر شخص سے بخوبی باخبر ہوں۔ لہٰذا میں نے احکام کی تعمیل میں خوش سلیقگی اور راست روی پائی ہے۔

7- میں نے امور ریاست پر توجہ دینے کے اپنے وقت کو مناسب طریقہ سے تقسیم کیا ہے تاکہ میری زندگی بیکار باتوں میں رائیگاں نہ جائے اور اصل قابلیت ناکردہ نہ رہ جائے۔

8- کسی بھی مہم کا قصد کرنے اور اس کی بجاآوری سے قبل میں نے اس کی کامیابی کے بارے میں خوب اچھی طرح غور و فکر کیا ہے اور اپنے مشیروں سے مشورہ کیا ہے۔ اس کے بعد میں نے اپنے مقصد کو مصمم کر لیا ہے۔ خدا کی عنایت سے میری مہمات عمدگی اور سہولت کے ساتھ کامیابی پر ختم ہوئی ہیں۔

9- میں منکسرالمزاج اور فرماں بردار رعیت کے ساتھ ہمیشہ شفقت سے پیش آیا ہوں اور پرامن اور نیک اشخاص کو میں نے اپنی عنایت کے سائے میں پرورش کیا ہے۔ خراج کی وصولیابی میں نہ تو میں اتنا سخت رہا ہوں کہ رعیت غریب اور نادار ہو جائے

اور نہ ہی اتنا نرم کہ وہ زائد دولت کی وجہ سے باغی اور نافرمان ہو جائے۔ بے خوف' لاپرواہ' بہیمی اور اندھے جاں بازوں' بے دین' بد ذات' فریبی' بے شرم' جابر ذہن اور گستاخ لوگوں سے میں سختی سے پیش آتا ہوں۔ میں نے ایسے لوگوں کے ساتھ سختی' مضبوطی' تخویف اور تسلط کے طریقے برتے ہیں۔

10- میں کسی جھوٹے کی خوشامدانہ باتوں کے فریب میں نہیں آیا ہوں اور نہ ہی میں نے دھوکہ بازوں کی غلط بیانیوں کو صحیح سمجھا ہے۔ میں مصاحبوں اور شعراء کی خوشامد کی وجہ سے مغرور نہیں ہوا ہوں۔

11- خدا و رسول اور روز محشر اور اس روز اپنے مخالفین کے دعوؤں کے خوف سے میں ایک رات بھی اپنے بستر پر چین کی نیند نہیں لے سکا ہوں۔ اس خوف نے مجھے ظلم' جبر جور اور ناانصافی سے باز رکھا ہے۔

12- میں نے غبن کرنے والوں یا انتظام مال گزاری میں دوسرے جرائم میں ملوث لوگوں کو اس طرح نہیں کچلا ہے کہ وہ دوبارہ اپنے پیروں پر نہ کھڑے ہو سکیں۔ میں نے جرمانہ عائد کرنے اور جائداد ضبط کرنے کے معاملہ میں شریعت کی پابندیوں کا احترام کیا ہے۔ میرے دارالسلطنت میں یقیناً کوئی منصب یا عہدہ خالی نہیں رہا ہے۔

13- میں نے کبھی منصفانہ طریقے کو ترک نہیں کیا ہے یا کسی بھی وقت یا کسی وجہ سے تحکمانہ روش اختیار نہیں کی ہے۔ یہ ضابطہ میرے دیگر ضوابط کی بنیاد ہے۔ چنانچہ قادر مطلق نے میری مہمات کو کامیابی عطا کی ہے۔

14- میں نے مذکورہ بالا ضوابط کا اس قدر احترام کیا ہے کہ میرے دل میں ان سے انحراف کا کبھی کوئی خیال تک نہیں آیا ہے۔

قدر خاں نے تبصرہ کیا کہ "اس طرح کے ضوابط کی پابندی تنگیری کی مہربانی سے ممکن ہے" وہ محمود کے ہاتھوں پر ایمان لے آیا اور مسلمان ہو گیا۔ (91)

## نصیحت: 15

## سلطان کی اولوالعزمی کے بارے میں

برنی وضاحت تو نہیں کرتا ہے لیکن اس کی گفتگو سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس نے

"عزم درست" جس کے بغیر کوئی بھی سلطان اپنے عام فرائض انجام نہیں دے سکتا ہے یا تخت پر قائم نہیں رہ سکتا ہے اور جس پر نصیحت 4 میں گفتگو ہو چکی ہے۔ اور اولوالعزمی (عالی ہمت' بزرگ منشاء) میں فرق کیا ہے جو اس سلطان کے لئے ضروری ہے جو دنیا کے فرماں رواؤں میں اپنے کو ممتاز اور سرفراز دیکھنا چاہتا ہے۔ فارسی عبارت میں اس نصیحت کے سلسلے میں جو حجت کی گئی ہے وہ خلط مبحث ہو گئی ہے لہٰذا پیراگرافوں کی ترتیب کو بدلنا اور مکرر جملوں کو (169 الف سے 170 ب تک) شامل کرنا غیر ضروری خیال کیا گیا۔ ان ضروری تبدیلیوں کے بعد ہم غور کریں گے کہ اس نصیحت میں حسب ذیل عنوانات پر بحث کی گئی ہے : 1- اولوالعزمی ایک عظیم سلطان کی ممتاز خصوصیت ہے 2- عالی ہمت سلطان اپنی فراخدلی سے پہچانا جاتا ہے 3- بخل اولوالعزمی کی ضد ہے 4- دانش مندوں نے عالی ہمت سلطان کی گیارہ خصوصیات گنائی ہیں 5- سلطان محمود کی تعریف و تحسین اور 6- شرطیں جن کی سلطان کو غیر ممالک فتح کرتے وقت پابندی کرنا چاہئے۔

1- سلطان محمود نے اپنی وصیت میں کہا (92) : اے فرزندگان محمود اور سلاطین عالم! تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ سلطان کا اولین وصف اور بادشاہت کی اخلاقی خوبیوں کی بنیاد "اولوالعزمی" ہے بادشاہت اور اولوالعزمی ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں کیوں کہ بادشاہت خدا کی قائم مقامی اور نیابت ہے۔

عظیم فرماں رواؤں نے کہا : جو شخص بھی علوہمتی سے مزین نہیں ہے۔ اس کے لئے حکومت کے اختیارات استعمال کرنا' یا اپنے کو نائب خدا' اور ظل الٰہی کہنا' یا عوام کو اپنی شفقت اور عنایت کے زیر سایہ لانا یا بنی آدم سے اپنے احکام کی انجام دہی کی توقع کرنا یا خواص و عوام کے قلوب سے وفاداری' خلوص اور محبت کا استخراج کرنا یا عوام کے رہنماؤں اور عظیم اور ممتاز انسانوں کو اپنی اطاعت اور خدمت کے حلقہ میں لانا یا دینا اور اس کے باشندوں پر فوقیت حاصل کرنا "ہمچو مادیگرے نیست" کا اعلان عوام کے کانوں تک پہنچانا یا اپنی بارگاہ کو بہتر فرقوں کی معروضات کا مرکز بنانا' یا اپنے برابر کے

لوگوں کے ساتھ اپنے ماتحتوں کی طرح برتاؤ کرنا ممکن نہیں ہے' قادر مطلق نے انبیاء کو علم اور دانش مندی میں مکمل اور سیرت اور روش میں بے عیب تخلیق فرمایا تاکہ ان کی تعلیمات انسانوں کے قلوب میں مضبوطی سے ثبت ہو جائیں۔ اسی طرح کسی بھی مسلم سلطان کو (اپنے فرائض کی مناسب انجام دہی کے لئے) مردانگی' خطابت' فہم و ادراک اور پختہ عقیدہ سے مزین ہونا چاہئے۔ اسی وجہ سے دین و مملکت کے عظیم لوگوں نے کہا ہے "بادشاہت کفر اور بیماری کے ساتھ تو چل سکتی ہے لیکن بخل' بے انصافی' کمزور ارادہ' اور کمین خصلت سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتی۔"

افلاطون' ارسطو' دیوجنس' ہپاکریٹس' سقراط (93) اور قدیم و جدید ہر دو عصر کے دانش مند اس سے متفق ہیں کہ بادشاہت اولوالعزمی کا مظہر ہے اور کم ہمت انسان بادشاہت حاصل نہیں کر سکتے۔ اولوالعزمی انبیاء' درویشوں اور حکماء کی امتیازی خصوصیت ہے جنہوں نے مادی دنیا کی بے مائیگی اور عارضی نوعیت کی وجہ سے اس کی تحریفیں ترک کر دیں اور اپنی علوہمتی کو خدا کی طرف منعطف کر دیا' جس کی طرح کوئی دوسرا نہیں ہے۔" (94) لیکن فرماں روا کو بھی جو دینی اور دنیاوی کمال کا حوصلہ رکھتا ہے اور دونوں عالم میں اعلیٰ ترین مدارج حاصل کر کے اپنے ہم رتبہ لوگوں میں ممتاز ہونے کی سعی کرتا ہے' عالی ہمت انسان ہونا چاہئے خواہ اس میں یہ دونوں خوبیاں نہ ہوں۔ کوئی بھی شخص دنیاوی امور میں فوقیت حاصل کئے بغیر سلطان نہیں ہو سکتا لیکن کسی سلطان کی اولوالعزمی کی جداگانہ خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنی مملکت میں برتری حاصل کرنے کے بعد فرماں رواؤں میں عظیم ترین درجہ حاصل کرنے کی غرض سے روئے زمین کی بادشاہت کے لئے اپنی عالی حوصلگی کی کمند بھی پھینکتا ہے۔ لیکن اگر یہ ممکن نہیں ہے تو اسے کم از کم اپنے مسلمہ اوصاف بکثرت سپاہیوں اور اہل کاروں اور بے شمار خزانوں اور بیش قیمت اشیاء کے واسطے ہی سے سلاطین عالم میں اپنے کو ممتاز کرنے کی کوشش کرنا چاہئے اولوالعزمی کے بغیر کسی شخص کو بادشاہت کا وہ درجہ حاصل نہیں ہو سکتا جو عظمت کی معراج ہے۔

2- اگر سلطان میں اولوالعزمی' مصمم ارادہ اور عظمت کی طلب نہیں ہے تو وہ فرماں

رواؤں کے فرائض مناسب طریقہ سے انجام نہیں دے پائیں گے۔ ان کے عطیات عوام تک نہیں پہنچیں گے اور اگر ان کے عطیات ملک کے تمام عوام تک پہنچتے ہیں تو خواص و عوام کے قلوب میں ان کے اقبال اور عظمت کا کوئی احترام مضبوطی سے جگہ نہیں کر سکے گا۔ شہنشاہوں کے عطیات' عطیات کے شہنشاہ ہوتے ہیں۔ وہ دوسروں کے تحائف سے تعداد اور قیمت میں زیادہ ہوتے ہیں۔ نیز یہ کہ وہ سب تک پہنچتے ہیں۔ جس طرح سلطان کو مملکت کے دوسرے تمام عوام میں قیادت کے لئے اپنی اہلیت میں ممتاز ہونا چاہئے تاکہ عوام الناس کے قلوب میں اس کے لئے اعتماد پیدا ہو اسی طرح اس کی فراخدلی یعنی نفس' بے بہا اور لاتعداد تحائف کی بخشش کو شاہی رتبہ کی لازمی خصوصیت تصور کرنا چاہئے۔ دیگر شاہی امتیازات میں' جیسے خزانے' بیش بہاء اشیاء' گھوڑے' اونٹ' خچر اور عالی شان محل جو بادشاہت کی عظمت و وقار کے لئے لازمی ہیں' خودغرضی اور حرص کا ایک عنصر شامل ہوتا ہے لیکن عطیات کی بخشش صرف بزرگ منشائی کا عطیہ ہے۔

3- اولوالعزمی' عظمت اور عظمت کی چاہ کفایت شعاری' طمع اور بخل و جز رسی کی ضد ہیں' بادشاہت انسانوں پر تسلط اور اختیار جس کا لازم ہے' صرف اسی حالت میں ممکن ہے جب سلطان اپنے ہمعصروں سے وقار طاقت اور رتبہ میں برتر ہو۔ اس طرح کی برتری کمزور ارادہ' کوتاہ نظر' جزرس اور خسیس اشخاص کے بس سے باہر ہے۔ کنجوس ہمیشہ ذلیل' ناقابل اعتماد اور ہیچ سمجھے جاتے ہیں۔ ان سے نفرت اور عدول حکمی نوع انسان کی گھٹی میں پڑی ہوئی ہے۔ عوام کے قلوب شیطان کی عدول حکمی (جو اس کے بخل کے باعث پیدا ہو جاتی ہے) کے خیال کو دخل نہیں ہونے دینا چاہئے کیوں کہ اس سے احکام مملکت کے نفاذ میں بے اعتنائی پیدا ہو جائے گی۔ برعکس اس کے عوام کے دل میں سلطان کے لئے جتنا زیادہ احترام اور عزت ہو گی اتنی ہی سہولت سے اس کے احکام عمل درآمد ہوں گے۔ علاوہ ازیں سلطان کے احکام جتنے موثر طور پر نافذ ہوں گے۔ سلطان اور اس کے عوام اتنے ہی زیادہ مرفہ الحال ہوں گے۔

بادشاہت ہمیشہ تبشیر و تخویف کے دو ستونوں پر قائم رہتی ہے لیکن تبشیر اور

تخویف دونوں کسی خسیس اور کمزور ارادہ شخص کی رسائی سے باہر ہیں۔ خسیس اور کنجوس سلطان اپنی رعایا کے قبضہ میں ہر قابل قدر اور بیش قیمت چیز کو دیکھ کر یا صرف ان کے قبضہ میں ہونے کی خبر سن کر اس کا حرص کرنے لگتا ہے۔ لہٰذا اس کی یہی بس بھر کوشش رہتی ہے کہ اس کی رعایا کی قیمتی اشیاء اور مال و اسباب اس کے ہاتھوں میں آ جائیں۔ اپنے سامنے بیش مہمات پر تو وہ اپنا خزانہ خرچ نہیں کرتا ہے البتہ اپنے شاہی اقتدار کو رعایا پر ظلم کرنے کے لئے ضرور استعمال کرتا ہے تاکہ کسی جواز کے بغیر وہ ان کے مال و اسباب ضبط کر سکے۔ اس طرح کے کام سلاطین کی فطری خصلت اور ایک فرماں روا سے جن اوصاف کی توقع کی جاتی ہے ان کے برعکس ہیں (ایک مکرر پیراگراف کا یہاں ترجمہ نہیں کیا گیا ہے)۔

جبلی اولوالعزمی کے بغیر کوئی شخص موروثی حق یا طاقت اور فریب کے ذریعہ بادشاہت حاصل کر سکتا ہے۔ بہرصورت اس کے ہاتھ بکثرت خزانے چڑھیں گے۔ وہ ان خزانوں کو اپنی سلطنت کے تحفظ پر صرف تو کرے گا لیکن طریقہ نہایت تکلیف دہ ہو گا اور کوئی قطعی منصوبہ بھی ذہن میں نہیں ہو گا۔ وہ فراخ دل اور فیاض بھی ہو سکتا ہے لیکن اس کے لئے اسے اپنے کو اندرونی طور سے تیار کرنے کے لئے بہت کوشش کرنا پڑے گی اور اس کا انجام یہ ہو گا کہ اسے دین و دنیا میں ذلت ملے گی، نمود و ریا کے لئے بحیثیت (سیاسی) تدبیر اختیار کی گئی فیاضانہ فراخدلی تعریف و تحسین اور عظمت کے حصول کا ذریعہ نہیں ہوتی ہے۔ کیوں کہ اولوالعزمی کے لئے لیاقت ایک لازمی شرط ہے اور اس دنیا میں صرف لائق آدمیوں ہی کی عزت کی جاتی ہے اور وہی آخرت میں نجات حاصل کرتے ہیں۔

4۔ حکماء نے عالی ہمت سلطان کے ساتھ حسب ذیل (گیارہ) خصوصیات منسوب کی ہیں۔ پہلی یہ کہ اس کی نظروں میں دنیاوی مملکت کی کوئی وقعت نہیں ہوتی۔ اس کی تمام تر کوششیں عالم بالا کے لئے وقف ہوتی ہیں لیکن اگر وہ اس دنیا کے لئے آرزومند ہوتا ہے تو اس صورت میں وہ تمام ربع مسکون کو اپنے زیر حکومت لانے کا حوصلہ رکھتا ہے۔ اگر یہ ممکن نہیں تو وہ دنیا کے شہنشاہوں میں اپنے مسلمہ اوصاف، دولت کی

فراوانی اور وسیع علاقہ سے ممتاز ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ دوسری خصوصیت وہ تمام دنیا کو اپنا احسان مند بنانا چاہتا ہے لیکن خود خدا کے سوائے کسی دوسرے کا بار احسان نہیں اٹھا سکتا۔ تیسری' اس کی یہی خواہش رہتی ہے کہ تمام دنیا کے کارخیر و نیک اسی کے ہاتھوں انجام پائیں لیکن وہ اس دنیا یا آخرت میں کسی صلہ کا متمنی نہیں ہوتا ہے' چوتھی' اس کی مستقل یہی خواہش رہتی ہے کہ وہ کسی کے آگے ہاتھ نہ پھیلائے اور ہمیشہ سب کو کچھ نہ کچھ دیتا رہے۔ پانچویں' انتظامی امور اور نیز اعلیٰ ترین روحانی خوبیوں میں وہ امتیازی خصوصیت کا تمنائی ہوتا ہے' اس کا ذہن تمام خامیوں سے نفرت کرتا ہے خواہ وہ مملکت کے انتظامیہ میں ہوں یا افراد کے چال چلن میں' چھٹی اس کی یہی تمنا ہوتی ہے کہ تمام انس و جن اس کے دستر خوان پر کھانا تناول کریں اور تمام حیوانوں اور پرندوں کو اس کے مطبخ سے غذا تقسیم ہو اور اس دنیا کے ننگے جسم لوگ اس کے "جامہ خانہ" سے کپڑے پہنیں' ساتویں' اس کی یہ آرزو ہوتی ہے کہ اسی کے لبوں سے ساتوں اقلیم کے لئے احکامات جاری ہوں۔ آٹھویں' اس کی بادشاہت میں کتنا ہی اضافہ کیوں نہ ہو جائے اس کا دل اس سے مطمئن نہیں ہوتا اور وہ کچھ زیادہ ہی کی تمنا کرتا رہتا ہے۔ نویں' وہ عوام کی ضروریات کی تکمیل کا وسیلہ بننے کی آرزو رکھتا ہے۔ وہ یہ برداشت نہیں کر سکتا کہ کوئی بھی شخص اس کے در سے اپنی امیدیں حاصل کئے بغیر واپس جائے۔ دسویں' اس کی یہ تمنا ہوتی ہے کہ اس کی حکومت غلاموں کی آزادی' قرض داروں کی خلاصی اور بدنصیب آفت زدوں کی حفاظت کا ذریعہ بنے۔ وہ یہ نہیں دیکھ سکتا بلکہ سن بھی نہیں سکتا کہ اس کی حکومت میں کوئی شخص کسی مصیبت میں گرفتار ہو۔ گیارہویں' جب وہ کاملیت کی منزل پر پہنچ جاتا ہے تو وہ ناممکنات کے لئے جدوجہد کرتا ہے۔ وہ محض ممکنات کے حصول ہی سے مطمئن نہیں ہو جاتا ہے۔

نامور علماء تاریخ نے کہا ہے کہ قدیم بادشاہ حسب ذیل رسم اختیار کرتے تھے۔ شاہی دستر خوان کے بچھنے پر عام دعوت کا اعلان کیا جاتا تھا اور کوئی بھی بھوکا شخص بادشاہ کی دعوت میں شریک ہو سکتا تھا۔ اپنے کھانے کے اوقات پر وہ چار یا پانچ ہزار اونٹوں پر کھانا لاد کر صحرا لے جا کر منتشر کر دیا کرتے تھے تاکہ جانور' چوپائے اور پرندے بھی

بادشاہ کی فیاضی سے اپنا حصہ پا سکیں۔ اگر ان کے دستر خوان پر بیس یا بتیس ہزار لوگ بیٹھتے تو ان کے لئے بھی وہی نان و حلوہ اور شربت ہوتا جو سلطان کو پیش کیا جاتا تھا' کہا جاتا تھا: "بادشاہ کی دعوت دعوتوں کی بادشاہ ہے۔" جاڑے یا گرمی کے موسم میں بادشاہ اپنے قبائے یکتا زیب تن نہیں کرتے تھے جب تک کہ ہزاروں اشخاص اپنی خلعتیں نہ پہن لیں ان کا کہنا تھا کہ "اگر سلطان اتنا کرنے کا بھی حوصلہ نہیں رکھتا ہے تو اس کے لئے خدا کی مخلوق پر حکومت کرنا جائز نہیں ہے اور اسے بادشاہ کا خطاب دینا ظلم ہے۔"

(اس کے بعد سلطان محمود کی تعریف میں کئی پیراگراف ہیں جن کا ترجمہ کرنا غیر ضروری ہے کیوں کہ وہ ہمارے مصنف کی محض پرواز فکر کا نتیجہ ہیں۔ لیکن ان ہی میں ہمیں تاریخی اعتبار سے مندرجہ ذیل ناممکن بیان ملتا ہے: "متعدد مواقع پر محمود کے ذہن میں آیا کہ یہ بڑی افسوس ناک بات تھی کہ قدر خاں مسلمان نہیں تھا' دین حق میں عقیدہ نہیں رکھتا تھا اور یہ کہ اسلام کو اس سے خطرہ لاحق تھا۔ (94) اگر یہ بات نہ ہوتی تو محمود نے قدر خاں اور اس کی سلطنت کے عظیم افراد کو اپنے فوجی خیمہ میں بطور مہمان بلا کر اور انہیں غزنی' خوارزم' ماوراء النہر' خراسان' سیستان اور تمام ہندوستان کے علاقے سونپنے کے بعد خود ایک خرقہ درویش پہن کر مکہ روانہ ہو گیا ہوتا۔"

5- فتوحات کے لئے اپنی مہموں میں سلطان کے لئے کچھ شرائط کی پابندی ضروری ہے۔ اگر ان شرائط کی پابندی کی گئی تو ان کے مقاصد پورے ہو جائیں گے۔

پہلی شرط' وہ سپاہی جو شاہی رکاب کے اردگرد رہنے کے لئے مقرر کئے گئے ہیں' ان کے ذہن ہر حال میں اپنے خاندانوں' قبیلوں' پیروکاروں' بیویوں' بچوں' جائداد اور مال و اسباب کی طرف سے مطمئن ہونا چاہئے ان کے دلوں میں کوئی پریشانی یا فکر نہیں ہونا چاہئے' خواہ مہم دس سال تک ہی کیوں نہ جاری رہے۔

دوسری' وہ تمام چیزیں جن کی مخلوق خدا کو ضرورت ہوتی ہے یا جن کے لئے ان کے دل بہت بے تاب ہوتے ہیں اور جو انہیں دارالسلطنت میں مل سکتے ہیں وہ انہیں فوجی خیمہ میں بھی دستیاب ہونا چاہئیں' سلطان کو کچھ اس طرح انتظام کرنا چاہئے کہ

کھانے کی تمام اقسام' کپڑے' عطر' ہر قسم کے پھل اور میوہ جات' معجون' حلوے' اچار' دوائیں' بوزہ ( بگنی) مختلف شرابیں اور بھنگ فوجی خیمہ میں مہیا ہو جائیں۔ نیز وہ تمام جماعتیں جن کے بغیر امور دین اور تفریحات ہی ممکن نہیں ہیں' جیسے علماء دین' مشائخ' فقہا' اطباء' نجومی' صنعت کار' دوکاندار' تاجر' کاروانی سوداگران' درباری لونڈیاں' موسیقار' رقاصائیں' بھانڈ' شراب فروش' بازی گر' افسانہ گو' پہلوان اور مسخرے' ان سب کو طویل اور دور دراز کی مہمات میں موجود رہنا چاہئے۔ سپاہی انہیں دیکھ کر یہ سوچیں گے کہ وہ دارالسلطنت میں ہیں۔ ان کے دل اپنے گھروں سے دور ہونے کی وجہ سے مضمحل نہیں ہوں گے۔ وطن سے دوری کو وہ جلا وطنی محسوس نہیں کریں گے اور دینی و دنیاوی زندگی کی ضروریات اور جسمانی و جنسی خواہشات کی تسکین کے اسباب کی فراوانی کی وجہ سے وہ اپنے فوجی خیمہ کو دارالسلطنت تصور کریں گے۔ مذکورہ بالا جماعتوں کی موجودگی اور ان کی سرگرمیاں' انہیں اپنے رشتہ داروں سے جدائی کا غم بھلانے میں مددگار ثابت ہوں گی۔

تیسری شرط' سلطان کو اپنی طویل اور دور دراز کی مہمات میں مال غنیمت کے پانچویں حصہ (95) کی خاطر اپنے سپاہیوں کے ساتھ تشدد نہیں برتنا چاہئے۔ اور مفصل تحقیقات کا مطالبہ نہیں کرنا چاہئے کیوں کہ حسین باندیوں اور خوب صورت کم سن غلاموں سے لطف حاصل کرنے اور ساتھ ہی اپنے حاصل کردہ مال اور نادر اشیاء کی وجہ سے سپاہی اپنے خاندانوں کو بھول جاتے ہیں اور اس طرح ان کے دلوں میں اپنے اعزا کے لئے محبت کا جذبہ کم ہو جاتا ہے۔

چوتھی شرط' سلطان کو اپنے وزیروں اور دانش مندوں سے مشورہ کر کے راستہ کا ایسا انتظام کرنا چاہئے کہ فریق مخالف دارالسلطنت اور خیمہ کے درمیان تیز رو پیادوں (الاغ) پائکوں' ناقہ سواروں' اور قاصدوں کا سلسلہ منقطع نہ کر سکے۔ اس صورت میں اہل خانہ اور افواج میں موجود لوگ جلدی جلدی آپس میں خبر و خیریت کا تبادلہ کر کے ذہنی سکون حاصل کر سکیں گے۔ ان انتظامات کی وجہ سے سلطان اپنے دارالسلطنت کی طرف سے سپاہیوں کے دل اپنی بیویوں اور بچوں کی طرف سے اور خاندان والوں کے

دل فوج کی طرف سے مطمئن رہیں گے۔ دونوں جانب کا یہ ذہنی سکون مہم کی کامیابی میں معاون ثابت ہو گا اور اگر فوجی مہم طویل ہو گئی تو بھی کسی پریشانی کا اندیشہ نہیں رہے گا۔

پانچویں شرط، مہموں کے دوران سلطان کے سپاہی نئے شہر اور نئے ملک دیکھیں گے۔ بنی آدم کے ذہن اور مزاج متنوع اور مختلف ہوتے ہیں۔ بہت سے نئے شہر اور ملک ان سپاہیوں کے مزاج کے مطابق ہو سکتے ہیں۔ بہت سی چیزیں انہیں اپنی حسب پسند مل سکتی ہیں اور وہ وہاں متوطن ہونے کے خواہش مند ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہیں اپنے ہی دارالسلطنت میں ذاتی پریشانیاں لاحق ہوں..... جس کی وجہ سے وہ اس سے نفرت کرتے ہوں اور ناپسند کرتے ہوں۔ چنانچہ اگر وہ دوسرا سجا بنا اور حسین و جمیل شہر دیکھتے ہیں تو وہاں بس جانے کی تمنا کر سکتے ہیں۔ لہٰذا سلطان کو اپنی مہم کے دوران بہت محتاط اور ہوشیار رہنا چاہئے تاکہ اس کے خیمہ سے ایک چیونٹی بھی دغا دے کر دوسرے ملک میں وطن پذیر نہ ہو سکے، بلکہ سلطان کو اپنے تمام وسائل یعنی عطیات، عنایات اور متعدد وعدوں کی ترغیب دے کر ہنر مندوں، ماہرین فن اور عالی نسب اور باوصف آدمیوں کو دنیا کے تمام اطراف سے اپنی سلطنت میں مدعو کرنا چاہئے۔

نصیحت کی وضاحت کے لئے دو مثالیں دی گئی ہیں 1- ہرات کے سلطان السلاطین نے (جسے کسی معروف سلطان سے شناخت کرنا ناممکن ہے) عراق پر حملہ کیا، مگر منہ کی کھائی۔ اس کے مخالف نے اسے ایک سوداگر کے ہاتھوں بیچ دیا جس نے اسے پلٹ کر بغرا خاں سمرقندی کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ بغرا خاں سلطان السلاطین کی خدمات سے بہت خوش ہوا جو اس نے خوارزم کے فرماں روا کے حملہ کے موقع پر انجام دیں اور ان خدمات کے اعتراف میں اس نے سلطان السلاطین کو ہرات پر دوبارہ قبضہ کرنے میں مدد بہم پہنچائی۔ 2- ارسطو نے سکندر کو دنیا کی فتح کے منصوبہ کے خلاف یہ نصیحت کی کہ "دنیا میں ایسی پائیداری نہیں ہے کہ کوئی اپنی قیمتی زندگی کو اس کے فتح کرنے میں ضائع کرے۔" لیکن سکندر کے جوش و خروش کے پیش نظر ارسطو راہ سے ہٹ گیا (وہ طریقے جن سے دنیا کی فتح ممکن ہے سکندر کی نظر سے پوشیدہ نہیں ہیں)

## نصیحت: 16
## سلطنت کے امراض کے بارے میں

سلطان محمود نے کہا ہے: اے فرزندگان محمود اور سلاطین اسلام! تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ چوں کہ بادشاہت دنیاوی اقبال کی معراج ہے اس لئے یہ برے دن کی آفتوں سے میل نہیں کھاتی اگر بدلے ہوئے حالات کی وجہ سے انتظامیہ انتشار پھیلتا ہے اور سلطنت میں مختلف امراض سر اٹھاتے ہیں تو ان کے لئے علاج مہیا کرنا ضروری ہے۔ اگر مرض دوا کے باوجود بڑھتا ہے تو موت ناگزیر ہو جائے گی۔ اگر علاج موثر ہے تو اسے زندگی کی علامت سمجھو۔ حکماء نے کہا: بادشاہت سرتاپا اقبال مندی ہے۔ لیکن وقتاً فوقتاً ملک میں کوئی نہ کوئی بیماری ظاہر ہوتی ہے یا آفات اور مصیبتیں نازل ہوتی ہیں۔ اگر اس بیماری کا صحیح فیصلوں اور تدبیروں سے جلد ہی تدارک نہیں ہو جاتا ہے اور سلطان اپنے وزیروں اور حکماء کے مشوروں سے ان مصیبتوں کو ختم کرنے کی طرف متوجہ نہیں ہوتے ہیں اور غفلت اور لاپرواہی برتتے ہیں تو اس صورت میں سلطنت کا زوال دور نہیں ہو گا۔ اگر ایوان سلطنت میں دس اینٹوں کی بھی کمی رہ گئی تو پلک جھپکتے ہی ایک بڑا شگاف پیدا ہو جائے گا اور زیادہ ہی رخنے پڑ جائیں گے لیکن اگر دس اینٹوں کی اس ریخت کی مرمت کر دی جاتی ہے اور اسے فوراً پر کر دیا جاتا ہے تو آئندہ کہیں کوئی شگاف نہیں پڑے گا۔

ملکی آفات کی ایک اور قسم وبائیں اور قحط ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں سلطان اور رعیت کی کوشش اور تدبیریں بے اثر ہوتی ہیں۔ قحط میں حسب ذیل اقدامات سے زیادہ کچھ بھی ممکن نہیں ہے۔ سلطان خراج اور جزیہ میں تخفیف کر کے یا اپنے خزانہ سے قرض دے کر یا غریبوں اور ضرورت مندوں کو اپنے بس بھر عطیات دے کر عوام کی مدد کر سکتا ہے۔ نیز وہ تاجروں کو نقد قرض دینے کی ہدایت کر سکتا ہے تاکہ وہ دوسرے ممالک سے اناج درآمد کر سکیں اور اسے ہر ممکن طور پر سستے داموں پر رعیت کو فروخت کر سکیں۔ اگر قحط زیادہ سخت ہے تو سلطان خراج اور جزیہ بالکل ہی معاف کر

سکتا ہے اور مملکت کے دولت مندوں کے لئے ایک عام فرمان جاری کر سکتا ہے کہ وہ غریبوں اور محتاجوں کی ذمہ داری سنبھالیں تاکہ ہر خیل اور خطہ کے لوگ تباہ نہ ہوں لیکن وبائی امراض کی صورتوں میں سلطان کی تدبیریں اور کوششیں بالکل بے اثر ہوتی ہیں۔

سلطنت کے امراض کی ایک اور قسم یہ ہے' سلطان کے طریق عمل اور کردار' مثلاً سخت مطالبات اور زیادہ طلبی' بدمزاجی اور درشت اقدامات' حد سے سوا پابندیاں اور سزائیں' رحم کی کمی اور غلطیوں سے چشم پوشی کرنے سے انکار' کم تنخواہیں اور زیادہ محاصل اور آخر میں وہ احکامات جن کا نفاذ عوام کے لئے بہت زیادہ باعث تکلیف ہو سکتا ہے یا بالکل ہی ناممکن ہے' ان سب وجوہات کی بناء پر رعیت کا سلطان پر سے اعتماد اٹھ جاتا ہے اور فوج اور عوام اس سے بے حد نفرت کرنے لگتے ہیں۔ قدیم سلطانوں اور وزیروں نے اسے مملکت کا بہت ہی مہلک مرض تصور کیا ہے..... کیوں کہ آگ گھر ہی کے چراغ سے لگتی ہے۔ رعایا کی اس سے نفرت اور بدخواہی کی وجہ سے سلطان کے دل میں بھی رعایا کے لئے نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔ اچھے انتظامیہ کی بندشیں ڈھیلی پڑ جاتی ہیں اور طرفین کی باہمی منافرت کے باعث ملک کا قیام ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہر طرف بغاوتیں اور فسادات سر اٹھانے لگتے ہیں تمرد اور نافرمانیاں بڑھتی ہیں' انتشار اور افراتفریوں میں اضافہ ہوتا ہے اور احکام حکومت عمل درآمد نہیں ہو سکتے بادشاہت کے دونوں ستون یعنی خزانہ اور فوج ہل جاتے ہیں اور گرنے لگتے ہیں۔

اس مرض کا علاج تلاش کرنا انتہائی مشکل ہے کیونکہ یہ خود سلطان کے کردار کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جب بھی سلطان اپنی رعایا کے ساتھ مذکورہ بالا طریقوں سے پیش آتا ہے اور رعایا اس کے اصل کردار اور مقاصد کو بھانپ لیتی ہے تو سلطان حکومت کو از سرنو تنظیم کرنے کی غرض سے اپنے طریق عمل اور کردار کو بدل بھی لے تب بھی رعایا اس پر اعتماد نہیں کرے گی' سلطان کے لئے ان کی نفرت کم نہیں ہو گی اور وہ اس کے کردار کی ظاہری تبدیلی کو چالبازی اور فریب سے تعبیر کریں گے۔

کچھ سلطانوں نے عوام کی نفرت سے پیدا شدہ اس مصیبت سے دوچار ہونے پر جو

ملک کے ایک مہلک مرض کی علامت ہے سلطنت اپنے بیٹے یا بھائی کے سپرد کر دی ہے اور کسی خانقاہ میں گوشہ نشینی اختیار کر لی ہے اور اس طرح وہ تباہی اور ذلت سے محفوظ رہے ہیں یا پھر انہوں نے زہر کھا لیا ہے۔ اور اپنی قربانی کو ترجیح دی ہے تاکہ کوئی ایسی بغاوت نہ اٹھ کھڑی ہو جس میں وہ بمعہ اپنے خانوادوں اور پیروکاروں کے ہلاک کر دیئے جائیں۔ (96)

مملکت کی آفت کی ایک اور قسم کچھ اس طرح ہے' کوئی طاقت ور دشمن' جو سلطان سے ہر لحاظ سے' مثلاً طاقت' وقار' خزانوں اور فوجی قوت میں برتر ہے اس کی مملکت پر حملہ آور ہو اور فی الوقت کوئی مخالفت یا مزاحمت ممکن نہ ہو۔ انہوں نے اسے ایک بہت بڑی آفت خیال کیا ہے اور بہت سی تدابیر' اگر وہ واقعی قابل عمل ہیں' تجویز کی ہیں۔

پہلی تدبیر یہ ہے' حملہ آور' اس کے اعلیٰ افسروں اور فوجی سپہ سالاروں کو اس طرح عطیات و تحائف بھیجنا چاہئے کہ وہ ان تک پہنچ جائیں اور اس طرح جس خرابی کا ان کی طرف سے اندیشہ ہو سکتا تھا اسے حکمت عملی کے ذریعہ (فوری طور پر) ملتوی کر دینا چاہئے۔ سلطان کو اب سانس لینے کی جو مہلت ملے اسے بکثرت سپاہی جمع کرنے اور دفاع کو منظم کرنے کے لئے استعمال کرنا چاہئے' ایسی ناگہانی صورت میں اسے صرف اپنے ہی خزانے نہیں استعمال کرنا چاہئے بلکہ عوام سے بھی رقم دینے کی اپیل کرنا چاہئے اور ہر شخص جو سن شعور کو پہنچ چکا ہے اسے سپاہی بنا لینا چاہئے۔ رسد جمع کرنے اور قلعہ مضبوط کرنے کے لئے ہر ممکن کوشش کرنا چاہئے۔) عمدہ ترین تدبیر پر عمل کرنا چاہئے) حملہ آور کے راستہ میں پڑنے والی ہر چیز کو اجاڑ دینا چاہئے' مکانوں کو تو مسمار کر دینا چاہئے اور تالاب میں پانی کا ایک قطرہ بھی باقی نہیں چھوڑنا چاہئے اور چارہ جلا دینا چاہئے۔ اگر حملہ آر پیش کش کی ادائیگی کا وعدہ کرتا ہے' خواہ وہ پیشکش بڑی ہو یا مختصر تو اس سے سلطان کے وقار کو ٹھیس پہنچے گی۔ لہٰذا بہت سے سلطانوں نے دشمن کی اطاعت قبول کرنے اور خراج کی پیش کش پر جنگوں اور مقابلوں کو ترجیح دی ہے جو ان کی تباہی اور دائمی ہلاکت کا باعث ہو سکتی ہیں۔ ایسی ناگہانی صورت میں سلطان کا وقار

یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اسے اپنے مددگاروں' حامیوں' خیر خواہوں' طرف داروں اور شیر دل سورماؤں کے ساتھ دشمن کا سامنا کرنا چاہئے' انجام کی فکر کئے بغیر اپنی زندگی اور مملکت کی بازی لگا دینا چاہئے اور دشمن پر اتنا سخت وار کرنا چاہئے کہ یا تو وہ واپس چلا جائے یا پیش قدمی سے باز رہے۔ اس ناگہانی صورت میں خطرہ ہے اور خطرہ میں فتح ہوتی ہے یا شکست۔ (97)

کسی طاقت ور دشمن کو راہ سے ہٹانے کے لئے دوسری تدبیر شادی کا معاہدہ ہے۔ سلاطین نے اس طرح کے معاہدوں کو پسند کیا ہے بشرطیکہ وہ موثر ہوں۔ لیکن یہ تدبیر اس صورت میں ممکن نہیں ہے جب مذہب کا اختلاف آڑے آتا ہو' کیونکہ مسلم خواتین کو کسی غیر مسلم دشمن کے نکاح میں نہیں دیا جا سکتا' ایسی ناگہانی صورت میں یہ تدبیر کارگر نہیں ہو گی۔

کسی طاقت ور دشمن کو زیر کرنے کے لئے تیسری تدبیر یہ ہے کہ اس کے اعلیٰ ترین افسروں اور اس کے فوجی سپہ سالاروں کو جیت لیا جائے۔ اگر سلطان کے مہذب رویہ اور بیش قیمت اشیاء' عطیات و تحائف بھیجنے کے باوجود دشمن پیش قدمی سے باز نہیں آتا ہے تو اس کے کچھ افسروں کو جو اعلیٰ ترین رتبوں پر فائز ہوں' بڑی بڑی رقموں کی ترغیب دے کر راز دارانہ اور خفیہ طریقہ سے اپنی طرف ملا لینا چاہئے۔ اگر حملہ آور کے منتخب اور مشہور افسر (ان رشوتوں کی وجہ سے جو وہ قبول کر چکے ہیں) اپنے تن من سے اس کی مہم میں اس کی مدد نہیں کرتے ہیں اور واقعی اس کے مخالف ہیں تو اس سے کوئی کامیاب نتیجہ برآمد ہونا ممکن نہیں ہے۔ تجربہ نے اس حقیقت کو ثابت کر دیا ہے۔

کسی طاقت ور دشمن کے خلاف چوتھی تدبیر قطعاً" حوصلہ شکن اور مایوس کن اقدام ہے۔ اگر دشمن نے مملکت میں غلبہ حاصل کر لیا ہے اور اس کا عزم انتہائی حد کو پہنچ گیا ہے اور کوئی بھی طریقہ یعنی جنگ' شادی کے معاہدے یا اس کے افسروں کو جیت لینا کارگر نہیں ہے تو اس صورت میں سلطان کو اپنا دارالسلطنت کسی دوسری جگہ قائم کرنا چاہئے۔ رعایا میں سے منتخب لوگوں اور تجربہ کار سورماؤں کو ایک ایسے مقام پر

لے جانا چاہئے جہاں دشمن کی رسائی مشکل ہو۔ ان سے اپنا ملک چھوڑ کر دوسری جگہ آباد ہونے کی اپیل کرنا چاہئے۔ اس تدبیر کا ذکر تو کر دیا گیا ہے لیکن شاذ ہی اس پر عمل کیا گیا ہے کیونکہ لوگوں کا ترک وطن کرنا انتہائی مشکل ہے۔

ملکی آفات کی ایک اور قسم یہ ہے۔ سلطان بمعہ اپنی فوج اور خزانوں کے اپنے دارالسلطنت میں ہے اور دو حریف جو طاقت میں اس کے برابر ہیں ایک ہی وقت میں اس کے ملک پر مختلف سمتوں سے' مثال کے طور پر مشرق اور مغرب سے یا شمال اور جنوب سے حملہ کر دیتے ہیں۔ اگر ان حالات میں سلطان اپنے دشمنوں میں سے ایک کا مقابلہ کرنے کے لئے اور اس سے ٹکرانے کے لئے آگے بڑھتا ہے (تو دوسرے دشمن کو اس کا ملک فتح کرنے کا موقع مل جائے گا) اگر وہ دونوں کا مقابلہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کی فوج اس مقصد کے لئے کافی نہیں ہو گی۔ سلطان واقعی لاچار ہے۔ ایسی صورت میں مصلحت اور حکمت عملی کا یہ تقاضہ ہوتا ہے کہ جب تک مہم جاری رہے اور دونوں دشمن اپنی ضرورتوں کے تحت واپس نہ ہو لیں۔ وہ تمام دستیاب ذرائع سے دارالسلطنت اور مملکت کے بڑے بڑے قلعوں کا تحفظ کرنے کی ہر ممکن کوشش کرے۔ سلطنت کی اس ویرانی کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے جو دو یکساں طاقت ور دشمنوں کے باعث ہو سکتی ہے۔ لیکن ایسی مصیبت بہت کم آتی ہے۔

ملکی آفت کی ایک اور قسم یہ ہے۔ سلطان کا فوجی ساز و سامان اس کی کسی مہم کے دوران ضائع ہو جائے اور پیشتر اس کے کہ وہ اپنی فوج کو از سرنو ساز و سامان سے لیس کر سکے۔ اس کی ٹکر کا کوئی دشمن خوب لیس ہو کر اس کے خلاف کوچ کر دے' ایسی صورت میں بھی یہی چارہ کار رہ جاتا ہے کہ دارالسلطنت کی حفاظت کی جائے اور قلعوں میں پناہ لے لی جائے۔ سلطان کے لئے واحد راستہ یہی ہے کہ وہ اپنی اور خواص و عوام کی ہر ممکن طریقے سے حفاظت کرے۔ (98)

ملکی آفت کی ایک دوسری قسم یہ ہے۔ سلطان ایک تازہ ترین مفتوحہ مملکت میں اپنی طاقت تو قائم کر لے لیکن دشمن کے خالصہ علاقہ کے افسروں کو جیتنے یا مقبوضہ ملک کے فوجی افسروں کی عداوت اور مخالفت پر قابو پانے میں ابھی تک کامیابی نہ حاصل کر

سکا ہو' اور ایسے لمحہ میں کوئی دشمن اس کی سلطنت پر حملہ کر دے۔ ایسی ناگہانی صورت میں جنگ یا مقابلے قرین مصلحت کے خلاف ہیں۔ سلطان کے لئے قلعوں میں پناہ لینے' دارالسلطنت کی حفاظت کرنے اور وقتی طور پر فریب دیتے رہنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔

ملکی آفات کی ایک اور قسم یہ ہے۔ کوئی طاقت میں ہم پلہ نہیں لیکن تیار اور بخوبی مسلح دشمن سلطان کی مملکت پر حملہ آور ہو اور سلطان کے پاس اتنا خزانہ نہ ہو کہ حملہ آور کی فوج کے مقابلہ کے لئے ایک بخوبی لیس فوج مہیا کر سکے۔ ایسے حالات میں سلطان کو اپنی رعایا کی ملکیت مستعار لے لینا چاہئے۔ خواہ وہ مرضی سے دیں یا بزور طاقت' اور پھر اپنی حسب ضرورت فوجی ساز و سامان تیار کرنا چاہئے اور دشمن سے ٹکر لینے کے لئے کوچ کر دینا چاہئے۔ یہ ایک بہت بڑا بنیادی اصول ہے کہ "ضرورت ممنوعات کو جائز کر دیتی ہے۔" آخری بات یہ ہے کہ اگر کوئی ایک ایسا دشمن ملک پر دھاوا بولتا ہے جس کا موجودہ فوج کی مدد سے مقابلہ نہیں کیا جا سکتا اور ایک نئی اور زبردست فوج تیار کرنے کے لئے رقم حاصل کرنا بھی ناممکن ہے تو پھر حسب ذیل ارشاد ربانی کی تعمیل کرنا چاہئے "کوچ کرو' خواہ کم ساز و سامان سے لیس ہو یا بھاری ساز و سامان سے' اور اللہ کی راہ میں اپنی ملکیتوں اور جانوں کی بازی لگا دو۔" (99) بہ الفاظ دیگر پوری رعیت کو ایک منظم فوج تیار کر لینا چاہئے۔

اے فرزندگان محمود! تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ حکمت اور سیاسی مصلحت کے نقطہ نظر سے فیصلہ کن جنگوں (حربہائے بزرگ) میں بڑا خطرہ ہے۔ "حربہائے بزرگ" ان جنگوں کو نام دیا گیا ہے جو دو ہم پلہ طاقتوں کے درمیان ہوتی ہیں۔ اس طرح کی جنگوں میں ملوث ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سلطنت کو بازی پر لگا دیا جائے۔ دور اندیش دانش مندوں اور حکماء نے کہا ہے: "اگر بچنے کا کوئی راستہ ہے تو حربہائے بزرگ سے دور رہنا چاہئے۔ اصل دانش مندی اس کی اجازت نہیں دیتی ہے کہ سلطان اپنی زندگی' سلطنت' بیوی' بچوں' مال و اسباب کو بیک لمحہ خطرہ میں ڈال کر "حربہائے بزرگ" میں ملوث ہو جائے۔ دو ہم پلہ طاقت والے طرفین میں جنگ کسی طرازو کے پلڑوں کی

حرکت کے مانند ہے۔ کسی ایک پلڑے کے بھاری ہونے سے' خواہ بہت ہی معمولی فرق ہو' دوسرے پلڑے میں کوئی وزن یا اہمیت باقی نہیں رہتی ہے۔ کسی "فیصلہ کن جنگ" میں شکست کی وجہ سے تمام ملک روند دیا جاتا ہے۔ خاندان اور خانوادے ختم کر دیئے جاتے ہیں اور دوسرے بھی گرداب میں آ جاتے ہیں' حکومت اور مملکت جڑ سے اکھڑ جاتے ہیں اور عورتیں اور بچے' جن کے تحفظ کے لئے لوگ اپنی زندگیوں کو خطرہ میں ڈالنے کے لئے تیار رہتے ہیں' دوسروں کے ہاتھ لگ جاتے ہیں۔

دو ہم پلہ سلطانوں کے درمیان جنگ جس میں شکست کی صورت میں پسپائی کا کوئی امکان نہیں ہوتا دوسری جنگوں سے مختلف ہے۔ دوسری جنگوں میں تو کسی ایک طرف کے اعلیٰ فوجی افسروں کی ہی شکست ہوتی ہے لیکن مملکت نہیں چھنتی۔ صورت حال بہتر کی جا سکتی ہے اور مصیبت اور افراتفری شکست خوردہ فوج ہی تک محدود رہتی ہے۔ لیکن "فیصلہ کن جنگ" میں سلطان کی شکست اور ہزیمت کی وجہ سے تمام سلطنت تہ و بالا ہو جاتی ہے' از سرنو تعمیر اور پسپائی کا کوئی امکان نہیں رہتا اور بحالی کی کوئی امید باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ "فیصلہ کن جنگ" میں عام افراتفری اور مصیبت کا خطرہ ہوتا ہے۔ لہٰذا عظیم وزیر کہہ گئے ہیں "حربہائے بزرگ" سے گریز کرو جن میں ایک لمحہ میں سب کچھ تہ و بالا ہو جاتا ہے۔"

حکماء نے کہا ہے: سلطان کو اپنی جنگوں میں صرف اپنی فوج کی کثیر تعداد اور دشمن کی مختصر تعداد پر ہی نظر نہیں ڈالنا چاہئے یا غرور میں آ کر سبز باغ نہیں دیکھنا چاہئے۔ کیوں کہ قادر مطلق کا ارشاد ہے: "کتنی ہی بار ایک مختصر فوج اللہ کی مدد سے ایک زبردست فوج پر غالب آ گئی ہے۔" (100) نیز سلطان کو اس بنیاد پر فتح اور کامیابی کی توقع نہیں کرنا چاہئے کہ وہ صداقت پر ہے اور دشمن غلط موقف پر ہے کیوں کہ اکثر شر پسند حق پرستوں پر فاتح رہے ہیں۔ جنگوں میں افواج کی فتوحات اور شکستیں تقدیر الٰہی کے ان مقدور احکام میں سے ہیں جن کے راز کھولنا انسانی علم یا شعور کے بس کی بات نہیں۔

حکماء نے "فیصلہ کن جنگوں" کی اجازت نہیں دی ہے۔ دور اندیشی ان سے گریز

کرنے میں پنہاں ہے۔ نہ کہ ان کی جستجو میں اور سلطانوں کے لئے حتی الامکانی دور اندیشی لازمی ہے۔ البتہ ضرورت کے اوقات پر فیصلہ کن جنگوں کی اجازت ہے۔ یہ صاف طور پر سمجھ لینا چاہئے کہ اس سلسلے میں تامل اور پس و پیش کی صرف ان حالات میں ہی اجازت ہے جہاں اختیار کی بات ہے' ضروری صورتوں میں نہیں۔

اے فرزندگان محمود اور سلاطین عالم! تمہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ دانش مندانہ منصوبے' اپنے ذاتی تحفظ سے متعلق قطعی بہبود کا لحاظ' اپنی بیویوں اور بچوں کی بھلائی اور خاندانوں اور پیروکاروں کی بقاء' اپنے ملک و مملکت کی محبت' عیش و آرام کے جذبات و خواہشات کی ترغیبیں' طویل زندگی کا حرص' دنیاوی دولت اور مال و اسباب کی تمنا' حسین و جمیل عورتوں کی محبت اور اعلیٰ رتبہ کی آرزو یہ سب باتیں شیر دل سورماؤں کے دامن کو صرف اس وقت تک تھامے رہ سکتی ہیں اور ان کے ذہنوں میں ان کا گذر اسی وقت تک ہو سکتا ہے جب تک کہ جنگ کی آگ روشن ہی ہو رہی ہو اور لوگ صفوں میں ایک دوسرے کے مقابل کھڑے ہوں اور ان کی آنکھیں ایک دوسرے پر شعلے برسا رہی ہوں۔ لیکن جب جنگ کی آگ کے شعلے لپکنا شروع ہو جاتے ہیں' گھوڑوں کی ہنہناہٹ کانوں میں گونجتی ہے' دونوں افواج کی اڑائی ہوئی دھول ملتی ہے' فوجیں ایک دوسرے کی چیخ و پکار اور جنگ کے نعرے سنتی ہیں۔ ترکش سے تیر نکل آتے ہیں اور تلواریں اپنی میانوں سے باہر آ جاتی ہیں' جسم کی تین سو ساٹھ نسیں تن جاتی ہیں' آنکھیں سرخ ہو جاتی ہیں اور سر کے بال اور جسم کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں تب پھر تحفظ اور بہبود کا تمام لحاظ' عورتوں اور باندیوں کی محبت اور بھائیوں اور بیٹوں کے لئے شفقت سینہ سے معدوم ہو جاتی ہے اور دوسری تمام مہمیں فراموش کر دی جاتی ہیں۔ اس لمحہ تلوار کھینچنے' زمین کو حد نظر تک خون سے آلودہ کرنے' دشمن پر جا پڑنے' ایک دوسرے کے جسموں سے جانیں نکالنے' دوزخ بنانے' آسمان زمین ایک کرنے اور جان قربان کرنے کو تفریح خیال کرنے کے علاوہ عقل میں کچھ نہیں آتا ہے۔ صرف جنگ سے قبل ہی حوصلہ مند لوگوں کی عقلوں میں منصوبے اور تدابیر آتی ہیں لیکن ایک مرتبہ جنگ چھڑ جائے پھر کوئی اصول اور نصیحت یا تقریر'

مصلحت اندیشی اور خطرہ کا کوئی خوف ان کے دلوں پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ اگر دشمن ہزارہا ہزار ہوں تب بھی وہ انہیں کم نظر آتے ہیں۔ جنگ کے وقت شجاع لوگ کوئی حلیف تلاش نہیں کرتے یا کسی کی مدد اور تعاون کے لئے درخواست نہیں کرتے۔ اگر کسی واقعہ حوصلہ مند سورما پر ایک ہزار آدمی بھی ٹوٹ پڑیں تو اسے کسی پس و پیش کے بغیر ان پر جوابی حملہ کرنا چاہئے۔

اس طرح میں نے تمہارے لئے وہ لکھ دیا ہے جو حکماء اور وزراء نے بطور مصلحت کہا ہے اور میں نے تم پر یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ کس طرح شجاع ترین لوگ جنگ کے وقت پیش آتے ہیں تاکہ تم اس کے لئے تیار رہو جو خدا نے تمہارے لئے جنگ کے دوران مقدور کر دیا ہے اور وہ کرو جو تم بہترین سمجھو۔ لیکن تقدیر کا لکھا ضرور ہو گا۔ اور سب باتیں فضول ہیں۔

(خوارزم کے ایک بادشاہ کی ہوشیاری اس نصیحت کے سلسلے میں بطور مثال پیش کی گئی ہے۔ (101) اس مثال کا نقل کرنا نہایت مناسب ہے کیوں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ برنی تاریخ..... اور جغرافیہ سے کتنا نابلد تھا۔)

تاریخ خوارزم شاہی' میں یہ تحریر کیا گیا ہے کہ مامون کے بھائی خلیفہ معتصمؒ کے دور میں ایک خوارزم شاہ ہوا تھا۔ (102) پہلے اس کے اور خلیفہ کے درمیان کوئی تنازعہ تھا۔ چار سوال متواتر' جو کہ زمانے کے لئے عجوبہ بن گئے' اس کی سلطنت پر مصیبتیں نازل ہوئیں۔ اور وبائیں پھیلتی رہیں لیکن اپنے پر تدبیر منصوبوں سے اس نے ان مصیبتوں کا تدارک کرنے کی کوشش کی اور اپنے دشمنوں سے نمٹنے کے لئے سخت جدوجہد کی اور اپنی افواج کو بارہا ساز و سامان سے لیس کیا۔

اس کی مصیبتوں کی فہرست اس طرح ہے' ایک سال اس کی فوج کے گھوڑے ریڑھ کی ہڈی (طبق) کے کسی مرض میں مبتلا ہوئے اور تباہ ہو گئے۔ اس طرح اس کے شہسوار سپاہیوں کی ایک بہت بڑی تعداد پیادہ فوجیوں میں تبدیل ہو گئی۔ اس کے اصطبلوں کے لاکھوں گھوڑوں میں سے صرف چند ہزار زندہ بچے۔ اس کی مملکت کے عوام بھی اپنے گھوڑوں کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے نادار ہو گئے۔ اسی سال ایک فوج

بغداد سے خوارزم کے خلاف کوچ کرنے کے لئے مقرر کی گئی۔ جب یہ فوج چیونٹیوں اور ٹڈیوں کی طرح خوارزم کی سرزمین میں داخل ہوئی تو خوارزم کے شاہ نے خلیفہ کی فوج کے سپہ سالار کے پاس قاصد بھیجے اور خفیہ طور پر یہ وعدہ کیا کہ وہ اسے مغربی (رومی) سونے کے دو ہزار دینار دے گا۔ اس نے بغداد میں خلیفہ کے سپہ سالار کو یہ سونا حوالے کرنے کے لئے اپنے تاجروں کی ضمانت دی۔ اس کی ایک بیٹی تھی جسے اس نے خلیفہ کے حرم میں داخل ہونے کے لئے بھیج دیا۔ اس نے خلیفہ کو ہر سال ایک بھاری رقم ادا کرنے کی ذمہ داری بھی قبول کی اور اس مقصد کے لئے ایک دستاویزی وعدہ بھی قلمبند کیا اور اسے خلیفہ کے افسروں کو پیش کر دیا۔ اس سال ان تدابیر سے اس نے اپنی سلطنت کی مشکلات کو رفع کیا اور خلیفہ کی فوج کو واپس کر دیا۔ اس نے خلیفہ کے سپاہیوں کو خشک غذا کے لئے کافی رقم دی۔ نیز اس نے بغداد کی فوج کے نمایاں افراد اور افسروں کو مہمان کی حیثیت سے مدعو کیا اور تحائف کے ذریعہ انہیں جیت لیا۔ خلیفہ کی فوج اس سے بہت خوش واپس ہوئی اور وہ خود ایک بڑے خطرہ سے بچ گیا۔

کیوں کہ خوارزم شاہ کے گھوڑوں کی تباہی کی خبر دور دراز تک پھیل چکی تھی لہٰذا اگلے سال شاہ خطا آئی سیکوں (I. Sikun) نے سمرقند کے بغرا خاں کے ساتھ مل کر مخالف سمتوں سے خوارزم پر حملہ کر دیا' (103) خوارزم شاہ نے دل ہی دل میں سوچا' اگر میں ان دونوں سلطانوں سے لڑنے کی کوشش کرتا ہوں تو میرے پاس اتنی طاقت نہیں کہ مقابلہ کر سکوں۔ اگر میں ان میں سے ایک کو جنگ میں ملوث رکھتا ہوں تو دوسرا میرے دارالسلطنت میں داخل ہو جائے گا اور اس پر قبضہ کر لے گا' چنانچہ اس نے مقابلہ کا خیال ترک کر دیا اور خوارزم کے تجربہ کار سورماؤں کو اپنے چار بڑے قلعوں میں طلب کیا۔ عورتوں اور بچوں کو قلعوں میں رکھا گیا اور سورماؤں نے ان کے گرد ڈیرے ڈال دیئے اور انہیں یہ ہدایت کی گئی کہ اگر کوئی ان پر حملہ آور ہو تو وہ اسے پیچھے دھکیل دیں۔ انہوں نے اپنے مویشیوں کو آزاد چھوڑ دیا تاکہ وہ دشمن کے سپاہیوں کا رخ موڑ دیں لیکن جن مویشیوں کے لئے چارہ مہیا کیا جا سکتا تھا انہیں قلعوں

کے اندر لے لیا گیا' خوارزم شاہ نے قلعہ خوارزم کی طرف تو اپنی پشت کی اور اپنے دارالسلطنت کے قرب و جوار میں فوجی خیمے نصب کئے اور وہیں پڑاؤ ڈال دیا۔ خوارزم میں بے شمار چارہ جمع کیا گیا۔ دونوں دشمن فوجیں مخالف سمتوں سے علاقہ میں داخل ہوئیں' انہوں نے اناج کے کھیتوں میں اپنے گھوڑے چرائے اور مویشیوں کو پکڑ لیا حالانکہ ان کی بڑی خواہش تھی کہ خوارزم شاہ ان سے ٹھنی ہوئی لڑائی کے لئے نکل کر سامنے آئے لیکن وہ خوارزم سے ایک فرسنگ سے زیادہ آگے نہیں بڑھا اور تین چار ماہ تک محاصرہ میں گھرے رہنے والے جو فن جنگ اختیار کرتے ہیں اس نے بھی اسی پر عمل کیا۔ جب مہم کا موسم ختم ہو گیا تو دونوں حملہ آور سلطانوں نے اپنے اپنے ملک واپس جانے کی ضرورت محسوس کی۔ اس طرح خوارزم شاہ ایک ایسی مصیبت سے محفوظ رہا۔

تیسرے سال شاہ فرنگ نے اس کے علاقہ پر دھاوا بول دیا اور فرنگی چیونٹیوں اور ٹڈیوں کی تعداد میں خوارزم میں داخل ہو گئے۔ (104) خوارزم شاہ نے خوارزم کے تمام علاقہ کو ویران کرنے کا حکم دے دیا۔ گھوڑوں اور مویشیوں کے گلوں کو مختلف سمتوں میں عوام کی پیش کی ہوئی کسی بھی قیمت پر فروخت کرنے کے لئے بھیج دیا گیا۔ خوارزم کے دولت مندوں کو حکم دیا گیا کہ وہ بڑے بڑے قلعوں کے اندر آ جائیں۔ اور ملک کے مفلس اور محتاج عوام سے درخواست کی کہ وہ قرب و جوار کے علاقوں میں چلے جائیں اور کچھ ماہ وہاں گزار لیں۔ اس نے (خوارزم کے) سامان خوراک کو جس قدر وہ کم کر سکتا تھا کم کر دیا۔ نیز یہ حکم دیا کہ زائد غلہ کو صحرا اور جنگلوں میں اس طرح دفن کر دیا جائے کہ کوئی غیر ملکی فوج اسے حاصل نہ کر سکے۔ تمام گھاس نذر آتش کر دی گئی مویشیوں کو ذبح کر کے کھا لیا گیا یا انہیں دوسرے علاقوں میں لے جایا گیا جہاں سے ان کا سوکھا گوشت (قدید) دارالسلطنت میں لایا جاتا تھا اور بڑے قلعوں میں رکھا جاتا تھا دارالسلطنت کے گرد ایک فرنگ کے فاصلہ سے اس نے ایک لکڑی کا دمدمہ تعمیر کروایا اس کے بعد وہ قلعہ کے اندرونی حصے میں اپنے سپاہیوں کے ساتھ داخل ہو گیا اور فرنگیوں کے پاس بھی نہیں پھٹکا۔ شاہ فرنگ' جو اپنی لاتعداد فوج کے ساتھ خوارزم کے علاقہ میں داخل ہوا تھا' ایک ماہ تک وہیں رہا' لیکن وہ غذا کی قلت کی وجہ سے مصیبت

میں پڑ گیا۔ اس کے سپاہی بھوک سے بیتاب ہو گئے اور فرنگیوں کے گھوڑے گھاس کی کمی کی وجہ سے مرنے لگے۔ مصلحتاً شاہ فرنگ خوارزم کے علاقہ سے واپس ہو گیا اور خوارزم شاہ اس کے عوام کو ایسی مصیبت سے نجات مل گئی۔ خوارزم شاہ کی اس غیر متزلزل حکمت عملی کو جس پر بعد کے سلطانوں نے بھی عمل کیا' صفحہ روزگار پر درج کر لیا گیا ہے اور اس سے اس کی زبردست حکمت اور ذہانت کا ثبوت ملتا ہے۔

چوتھے سال مصر اور شام کے مشہور اور معروف سلاطین میں سے کسی ایک سلطان نے خوارزم پر حملہ کیا۔ (105) گزشتہ سالوں کے مصارف کے باعث خوارزم شاہ کا خزانہ خالی ہو چکا تھا۔ چنانچہ خوارزم شاہ نے اپنی سلطنت کے ہر شخص کو جس کے پاس کچھ بھی پیسہ تھا اسے (بطور قرض) اپنے دربار کے دروازہ کے سامنے لا کر ڈھیر کرنے کا حکم دیا' یہ وعدہ کیا گیا کہ قرض تین سال میں بیباق کر دیا جائے گا۔ اس مقصد کے تحت اس نے اپنے ہاتھ سے ایک عام دستاویز لکھی اور اسے مسجدوں کے منبروں سے پڑھنے اور بازاروں اور مجلسوں میں دکھانے کا حکم دیا' کیونکہ خوارزم کے عوام کو خوارزم شاہ کے قول اور تحریر پر اعتماد تھا چنانچہ انہوں نے اپنی دولت کو دو حصوں میں بانٹا اور نصف حصہ خوارزم کے دربار کے سامنے لے آئے اور اسے وہاں ڈھیر کر دیا۔ خوارزم شاہ نے اس پیسہ سے ایک فوج ساز و سامان سے لیس کی اور دشمن کے خلاف کوچ کر دیا لیکن اس نے کسی مقابلہ کا خطرہ مول نہیں لیا۔ بالاخر سلطان شام مصیبت میں مبتلا ہو گیا' اس کے سپاہی اسے دغا دینے لگے اور وہ وطن واپس ہو گیا اس طرح اس سال بھی خوارزم شاہ نے اپنی تدبیر اور حکمت عملی سے ایک بڑی مصیبت سے نجات پا لی۔

پانچویں سال اس نے خوارزم میں اتنے سپاہی جمع کر لئے اور انہیں ساز و سامان سے اس طرح لیس کر دیا کہ اس کے حریفوں کے ذہنوں سے اس کی سلطنت فتح کرنے کی خواہش معدوم ہو گئی۔ وہ برسوں خوارزم کے تخت پر محفوظ رہا۔

## نصیحت : 17

## سخت مطالبات ترک کرنے کی مصلحت کے بارے میں :

سلطان محمود کہتا ہے : اے فرزندگان محمود اور سلاطین اسلام! تمہیں معلوم ہونا

چاہئے کہ رفق و مدارات اور شفقت و نرم روی انتظام عامہ کی بنیادیں ہیں- اگر کوئی سلطان اپنی حکومت کی اخلاقی بنیاد کو بخوبی سمجھتا ہے اور اپنے عوام کے ساتھ مہربانی سے پیش آتا ہے تو اس کی سلطنت جلد ہی منظم ہو جائے گی اور اس کی شہرت عرصہ تک باقی رہے گی- اسے فطرت انسانی کا بھی صحیح علم ہونا چاہئے- کیونکہ آدمی لاچار' غریب' ضرورت مند' نادار اور خوف زدہ پیدا کیا گیا ہے- سکھ' آسائش اور آرام طلبی سے محبت انسان کی فطرت میں سرایت کئے ہوئے ہے- وہ مشکلوں' سختیوں' مشقتوں اور مصیبتوں سے نفرت کرتا ہے اور ان سے دور بھاگتا ہے یا انہیں دور کرنے کی کوشش کرتا ہے- لہٰذا اگر سلطان عوام کو ایسے احکامات دیتا ہے جن کے وہ پہلے سے عادی نہیں تھے اور جن کے مطابق چلنے میں مشکلیں' سختیاں اور مصیبتیں درپیش آتی ہیں اور اگر اس کے باوجود سلطان اب بھی مطالبہ کر رہا ہے اور اپنے احکامات کے سلسلے میں سخت ہے اور عوام کو ان کے اختیار سے باہر فرائض کی انجام دہی کے لئے مصیبت میں ڈالے رکھتا ہے اور عوام اس کے احکامات پر عمل کرنے سے قاصر ہیں تو اس صورت میں ان کے لئے اپنی گردنوں سے اطاعت کا طوق اتارنا ضروری ہو جائے گا- ایسے حالات میں سلطان عوام کا دشمن بن جائے گا اور عوام سلطان کے دشمن بن جائیں گے- حاکم اعلیٰ کے امور مملکت بگڑ جائیں گے' ہر طرف بغاوت اور نافرمانی سر اٹھائے گی اور حکومت کا اقتدار جاتا رہے گا-

اگر سلطان امور حکومت میں قادر مطلق کی سنت پر چلتا ہے تو وہ یہ محسوس کرے گا کہ ایک بندہ محض کی بادشاہت' خواہ وہ مجازی اور عارضی ہی سہی' خدا کی نیابت اور قائم مقامی کا رتبہ رکھتی ہے اور خدا نے دینی امور میں بھی زیادتی کو ممنوع قرار دیا ہے- قرآن نے حکم دیا ہے: "اپنے دین میں بے اعتدالی کی طرف مائل نہ ہو- (106) اور سختیوں کے دور کرنے کے سلسلے میں قرآن فرماتا ہے: "اللہ کسی نفس پر اس کے اختیارات سے باہر کوئی فرض عائد نہیں کرتا ہے-" (107) مزید برآں خدا کے ہر اس فرمان کے سلسلے میں جو اس نے وحی کے ذریعہ نازل کیا اور ہر اس حکم کے سلسلے میں'

جس کی اطاعت اس نے فرض قرار دی ہے' اور دین اسلام ان احکامات کا پابند ہے' بہت سی رخصتوں' کی اجازت دی گئی ہے۔ چنانچہ توحید' اسلام کا بنیادی اصول ہے اور "معرفت" توحید کی بنیاد ہے۔ (108) لیکن 'معرفت' حاصل کرنا مشکل اور مشقت طلب ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کی آسانی اور سہولت کے لئے تقلید کو' جو موروثی ایمان پر مبنی ہے اور معرفت سے غیر متعلق ہے' کافی خیال کیا گیا ہے اور اس طرح مقلد اسلام کو امت مسلم میں داخل کر لیا گیا ہے' اس طرح نماز کے معاملہ میں' جو تمام اطاعت اور عبادت کی روح ہے' اور جس کے فرض ہونے کی نوعیت کو بہت زیادہ اور انتہائی مضبوطی سے دل نشیں کیا گیا ہے' مسافروں کے لئے جنہیں دشواریوں اور سختیوں کا سامنا کرنا ہوتا ہے (فرض) رکعتیں چار سے گھٹا کر دو کر دی گئی ہیں۔ بارش کے دنوں میں جس سے پریشانیاں پیدا ہوتی ہیں دو نمازوں کو ایک ساتھ ملا کر پڑھنے کی اجازت دی گئی ہے۔ جیسے ظہر و عصر اور مغرب و عشاء۔ اگر کوئی شخص کسی ناقابل عبور پریشانی کی وجہ سے نماز نہیں پڑھ پاتا ہے اور اس کا وقت گزر چکا ہے تو بعد میں اس کی جگہ قضا نماز کی اجازت ہے۔

اس طرح کے تمام احکامات تکلیفوں اور سختیوں کو کم کرنے اور آرام اور سہولت کے نقطہ نظر سے جاری کئے گئے۔ اپنی سہولت کے لئے مسافر کو ماہ صیام میں کھانے کی اجازت دی گئی ہے اور یہی رعایت حاملہ عورتوں' دودھ پلانے والی ماؤں' بیمار اور بے حد ضعیف لوگوں کو بھی دی گئی ہیں جن کے لئے روزہ ناقابل عبور بوجھ ہوتا ہے۔ اسی اصول کے مطابق زکوٰۃ دینے کا فرض صرف دولت مندوں پر عائد کیا گیا۔ جن کے قبضہ میں اپنی ذاتی ضروریات سے زیادہ کچھ ہے۔ حج اس صورت میں لازمی نہیں ہے جبکہ راستے محفوظ نہ ہوں۔ اور جب تک کہ ایک شخص لمبے سفر کے اخراجات برداشت کرنے کا اہل نہ ہو اور اپنے والدین کی اجازت حاصل نہ کر لی ہو۔ ان مستثنیات کا مقصد یہ ہے کہ ان دینی فرائض کی ادائیگی میں جو اسلام کے (پانچ) ستون ہیں انسان کے اختیار سے باہر کوئی دشواری پیش نہ آ جائے ورنہ مسلمان ان کی ادائیگی میں اپنی نااہلیت کی وجہ سے روحانی طور پر تباہ ہو جائیں گے۔ دین اسلام میں خدا نے جس آرام اور

سہولت کی اجازت دی ہے۔ اس کی تعریف و توصیف کرتے ہوئے رسولؐ اکرم نے فرمایا ہے "مجھے نرمی اور سہولت کے دین حق کے لئے بھیجا گیا ہے۔"

نیز شریعت کی تجویز کی ہوئی سزاؤں کے معاملہ میں جو اتنی اذیت ناک ہیں کہ ان سے زندگی کے لئے اور انسانی جانوں کے لئے زبردست مصیبت اور بوجھ کا خطرہ لاحق ہو جائے، رسولؐ اکرم نے فرمایا ہے: شبہات کی بنیاد پر سزاؤں سے گریز کرو۔" بہ الفاظ دیگر چونکہ قادر مطلق انتقام کے تمام عناصر سے بالاتر ہے جب کہ رحم اس کی الوہیت کا ایک ضروری وصف ہے لہٰذا اس بنیاد پر انسانوں کے ذہنوں سے حدود اللہ توڑنے پر خوف سزا کو دور کرنا چاہئے کہ ملزم کے قصور کے بارے میں شبہ ہو سکتا ہے۔ (109) اس طرح مخلوق خدا باوجود اس کے کہ وہ قصور وار ہے شریعت کی سخت مجوزہ شدید سزاؤں کے تحت نہیں رکھی جائے گی۔ سلطان کے احکامات پر گفتگو کرتے وقت شریعت کے اصولوں کی نرمی کا حوالہ دینے کی وجہ یہ ہے۔ انتظام عامہ کی بنیاد (جیسے کہ پہلے بیان کیا گیا ہے) رفق و ملائمت، مہربانی، خوش اخلاقی اور عفو و درگزر ہیں۔ سختی اور زائد مطالبات حکومت کے صحیح اصولوں کے خلاف ہیں۔ ایسا شاہی حکم جس کی اطاعت زبردست مصیبتوں اور پریشانیوں کا باعث ہوتی ہے بالآخر ایک ایسی صورت پیدا کر دے گی جو عوام کی قوت برداشت سے باہر ہو گی۔ لہٰذا اگر سلطان عوام کی غلطیوں پر سزا دینے میں نرم رو نہیں ہے اور فرمان خدا یا خود اپنے احکامات کی اطاعت کے معاملہ میں سخت ہے اور جرائم کو معاف کرنا بالکل ترک کر دیتا ہے اور مہربانی، رحم، شفقت، انسانیت، عفو و درگزر اور غلطیوں سے چشم پوشی قطعاً" اٹھا رکھتا ہے اور مشکل ترین کاموں کا حکم دیتا ہے اور اپنے احکامات کی انتہائی اطاعت اور پابندی کا مطالبہ کرتا ہے اور اپنے لئے واجب رقم کی پوری وصولیابی پر اصرار کرتا ہے اور تفصیلی تفتیشات کرتا ہے اور اپنے افسروں اور عوام دونوں کی کمیوں اور غفلتوں کو بڑے جرم سمجھتا ہے اور اپنے مطالبات میں سخت ہے اور معافیاں یا معذرتیں سننے کے لئے رضامند نہیں ہوتا ہے اور خواص و عوام دونوں کے ساتھ درشتی اور بدمزاجی سے پیش آتا ہے اور مال گزاری کے ہر معاملے کو تحقیق کے لئے افسر مالیات (مستوفی) کے سپرد کر دیتا ہے تو

ان سب کے باعث انتظامیہ میں لازمی طور پر بد نظمیاں پیدا ہوں گی' عوام دل شکستہ ہو جائیں گے اور ان کی امید مایوسی میں بدل جائے گی اور سلطان سے وفاداری بالکل ختم ہو جائے گی۔

خواص و عوام امید چھوڑ بیٹھیں تو حکومت مستحکم یا پائیدار نہیں بنائی جا سکتی کیوں کہ شاہی احکامات کے نفاذ میں استقلال عوام کے دلوں میں موجود امید و خوف کے عناصر پر منحصر ہوتا ہے۔ اس اصول کی بنیاد پر کہ بہترین طریقہ عمل میانہ روی ہے وہ انتظامی امور کو کامیابی سے مستحکم کر سکتے ہیں تمام مذاہب میں انتہائی تقاضوں اور شدید مطالبوں کو غلط خیال کیا گیا ہے۔ اور انہیں ملک کے استحکام کے لئے بھی مضر قرار دیا گیا ہے۔ دانشمند سلطان اپنے عوام کے ساتھ نرمی اور شرافت سے پیش آئے ہیں۔ انہوں نے خدمت اور اطاعت' شرپسندی اور دغا فریب میں اس طرح فرق کیا ہے کہ ان کے اقتدار اعلیٰ میں کوئی کمزوری یا معذوری ظاہر نہیں ہوئی ہے۔ اور ان کے شاہی وقار کو زک نہیں پہنچی ہے جب کہ دوسری طرف انسانوں کے سینوں میں ان کے لئے وفاداری میں اضافہ ہوا ہے اور خواص و عوام کے ذہنوں میں ان کا خوف و احترام بیٹھ گیا ہے' چنانچہ ایک طرف تو عوام کی خیر خواہی اور وفاداری کے سبب سلطان کی حکومت کو عروج اور اقبال حاصل ہو گیا ہے اور انتظامی امور مناسب ڈھنگ سے مستحکم ہو گئے ہیں۔

اس طرح کا انتظامی استحکام جو کہ سلطان کی متضاد خوبیوں کا ثمر ہے آخرت میں اس کی نجات اور برتری کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ لہٰذا اپنے اعلیٰ افسروں' درباریوں' سپاہیوں' رعیت اور خواص و عوام کے ساتھ اپنے تمام مختلف تعلقات میں کامل بصیرت اور زبردست فوقیت کا مظاہرہ کرنے والے سلاطین پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اس اصول پر عمل پیرا ہوں کہ میانہ روی' بہترین راستہ ہے۔ انہیں اسلام کے مصدقہ مطالبات کے نفاذ میں غافل' لاپرواہ' بے توجہ اور ڈھیلا نہیں ہونا چاہئے اور نہ ہی شدید اور سخت مطالبات کی طرف مائل ہونا چاہئے جو کہ کسی سلطان کے لئے بہت بڑے نقائص ہیں۔ روم کے قیصروں کا ایک قول تھا "نہ تو بادشاہ کو شکر کی طرح ہونا چاہئے کہ

لوگ اسے چاٹ کر بالکل صاف ہی کر دیں اور نہ زہر کی مانند ہونا چاہیئے جس کا کھانے والا ہر فرد مر جاتا ہے' پہلی صورت میں جب سلطان صرف عوام کو خوش کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کا رتبہ گر جاتا ہے' حاکم اعلیٰ کا اثر مرجھا کر بے کیف ہو جاتا ہے دوسری صورت میں جب سلطان اپنے تمام عوام کے ساتھ درشتی اور بدمزاجی سے پیش آتا ہے اور اپنے مطالبات میں تشدد پسند اور سخت ہوتا ہے تو عوام میں اس کی طرف سے نفرت بھڑک اٹھتی ہے۔ لیکن جب بھی سلطان معتدل طریقے اختیار کرتا ہے اور عوام کو خوش کرنے یا ان پر رعب و دبدبہ قائم کرنے کے لئے انتہائی سوجھ بوجھ سے کام لیتا ہے اور جہاں مرہم کی ضرورت ہوتی ہے مرہم لگاتا ہے اور جہاں زخم (داغ) کی ضرورت ہوتی ہے زخم لگاتا ہے تو ملک میں نظم و ضبط قائم ہوتا ہے۔ اطاعت پسند خیرخواہ بن جاتے ہیں' باغی فرمانبردار بن جاتے ہیں' دشمن دوست بن جاتے ہیں' دغا باز واپس آ جاتے ہیں۔ سلطان سے متنفر لوگ اس کی طرف پھر سے مائل بہ کرم ہو جاتے ہیں۔ عوام کے دل و دماغ پرسکون ہو جاتے ہیں۔ سلطان کی عفو پروری اور رواداری سے عوام زیادہ پرامید ہو جاتے ہیں جب کہ دوسری طرف اس کی قوت اور رعب و دبدبہ سے وہ خوف زدہ بھی رہتے ہیں۔ لہٰذا جب بھی خوف اور امید کے باعث جو ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ انسانوں کے ذہن اچھی طرح متوازن ہوتے ہیں تو امور انتظامیہ بہترین طریقوں سے انجام پاتے ہین اور حاکم و محکوم ان سے بیحد مستفید ہوتے ہیں۔

اس نصیحت کے سلسلے میں دو مثالیں دی گئی ہیں

1- شرح السنہ کی سند پر برنی لکھتا ہے کہ ایک عرب نے ماہ صیام میں اپنی بیوی کے ساتھ مباشرت کی' اس کے بعد اسے سخت ندامت ہوئی۔ اس کے قبیلہ کے لوگ اس سے دست بردار ہو گئے۔ اور اس نے رسولؐ اکرم سے درخواست کی جنہوں نے اس کے گناہ کے بدلے میں اسے چالیس ایام تک لگاتار روزے رکھنے کا حکم دیا۔ عرب نے کہا "یارسولؐ اللہ! روزے کے دوران میرے جسم میں اتنی شہوت بھڑک اٹھتی ہے کہ میں اپنی بیوی کے ساتھ مباشرت کرنے سے اپنے کو روک نہیں پاتا ہوں۔ رسولؐ اکرم نے دوسرا بدل یہ بتایا کہ یا تو ایک غلام کو آزاد کرو یا پھر ساٹھ فقراء کو کھانا کھلاؤ۔ عرب

نے کہا کہ اس کے پاس کوئی غلام نہیں ہے جسے وہ آزاد کرے اور نہ ہی وہ ساٹھ فقراء کو کھانا کھلا سکتا ہے کیوں کہ مدینہ کا وہ مفلس ترین شخص ہے۔ اسی وقت کوئی شخص کھجوروں کی کئی لادیاں رسولؐ اکرم کے پاس لایا' رسولؐ اکرم نے اس عرب سے فرمایا "یہ کھجوریں لو' تمہیں اور تمہارے خاندان کو تمہارے گناہ کی تلافی کے لئے انہیں کھانا چاہئے۔" برنی مزید لکھتا ہے کہ فقہا کے مطابق رسولؐ اکرم کا یہ حکم صرف اس عرب کے لئے ہی تھا اور اسے نظیر نہیں سمجھنا چاہئے۔

2- شہنشاہ یزد جرد انتہائی فضول خرچ تھا۔ (110) وہ روزانہ پانچ بلکہ دس لاکھ دینار خرچ کرتا تھا جبکہ صرف ایک لاکھ دینار اس کے خزانہ میں ہر روز آتے تھے۔ جب اس کے وزیر نے اس کو تنبیہہ کرنے کی کوشش کی تو اسے جواب میں ایک جھڑکی ملی' یزد جرد نے اس طرح بیس سال تک زندگی گزاری۔ اس کے بعد ایک حریف بادشاہ اس پر حملہ آر ہوا۔ یزد جرد نے جو اس وقت ساٹھ سال کا ہو چکا تھا۔ کسی بھی طرح اس حریف سے چھٹکارا پا لیا اور اس کے بعد اس نے قدیم خزانہ کو' جسے وہ خالی کر چکا تھا' سخت مطالبات کے ذریعہ پر کرنے کی کوشش کی' وہ ہر روز تمام رتبوں کے دو سو یا تین سو انسانوں کو اپنے دربار کے سامنے موت کے گھاٹ اتارتا تھا۔ عوام اس کے مطالبات اور اس کی سزاؤں سے عاجز آکر اس کے محل پہنچے اور اس کی بوٹی بوٹی کر دی۔

## حوالہ جات

74- کئی مسلم مورخین کا خیال ہے کہ اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز (720-717ء) نے خلفاء راشدین کے اصولوں کی پیروی کی تھی۔

75- نظام الملک نے اپنے سیاست نامہ میں سلطانوں کو یہی نصیحت دی ہے "سلطان کے لئے اس کے علاوہ کچھ مناسب نہیں ہے کہ وہ ہفتہ میں دو دن شکایتیں سننے کے لئے بیٹھے تاکہ وہ غلطیوں کے مرتکب لوگوں کو سزا دے سکے' عدل نافذ کر سکے اور اپنے کانوں سے اپنے محکومین کے بیان سن سکے۔ کچھ مقدمے جو بہت اہم ہوں اس کے سامنے رکھے جانے چاہئے اور اسے ایسے تمام معاملوں کے متعلق ایک حکم دینا چاہئے۔ جب یہ خبر مملکت میں پھیلے گی

کہ سلطان بذات خود مظلوموں کو اور داد رسائی کرنے والوں کو ہفتہ میں دو مرتبہ اپنے سامنے طلب کرتا ہے اور ان کی شکایتیں سنتا ہے تو تمام ظالم اپنے ناجائز کرتوتوں کی روک تھام کریں گے اور کوئی بھی شخص سلطان کے خوف سے ظلم و جبر کا راستہ اختیار نہیں کر سکے گا۔ (شیفر کا اصل نسخہ' ص 10)۔

76- قرآن' سورہ 40- آیت 3-

77- قرآن' سورہ 35' آیت 45-

78- سنت اللہ جیسے تصور پر حاشیہ میں مناسب گفتگو نہیں کی جا سکتی۔ بہرکیف قرآن میں اس تصور کی طرف دو جگہ اشارہ کیا گیا ہے۔ (الف) سورہ 16' آیت 77 : "ہم نے اپنے انبیاء کے ذریعے جو سنت تمہارے سامنے بھیجی ہے تم ہماری اس سنت میں کوئی تبدیلی قرار نہیں دو گے۔" (ب) سورہ 48' آیت 23 : "تمہارے سامنے جو ہوا ہے اس سے متعلق سنت اللہ ہے اور تم سنت اللہ میں کوئی تبدیلی قرار نہیں دو گے۔"

79- اس جگہ اور اس کے بعد کے پیراگرافوں میں قرآن کی سورہ 5' آیت 13 کے ان احکامات کی طرف اشارہ ہے : "ایک سچے مومن کو کسی سچے مومن کا قتل نہیں کرنا چاہئے لیکن اگر غلطی سے ایسا ہو جاتا ہے..... اگر کوئی شخص کسی سچے مومن کا بالارادہ قتل کرتا ہے تو ابد تک اس کی جگہ دوزخ میں ہے۔"

80- قرآن' سورہ 4' آیت 164

81- قرآن کی قطع دست کی سزا (سورہ 55' آیت 41) ان اشخاص کو نہیں دینا تھی جنہوں نے بیت المال سے چوری کی تھی کیونکہ وہ "غبن" کے مرتکب تھے' "چوری" کے نہیں۔ چنانچہ تاریخ فیروز شاہی کے مطابق (ص 292) بیانہ کے قاضی مغیث الدین نے سلطان علاؤ الدین خلجی سے عرض کیا "اگر عاملوں کو اپنی ضروریات زندگی کے لئے کافی نہیں ملتا ہے اور وہ بیت المال سے چوری کرتے ہیں جو رعیت سے وصول کئے ہوئے محصولات سے پر کیا جاتا ہے یا وہ رشوتیں لیتے ہیں یا (جمع کئے گئے) خراج اور رقم سے کم (حکومت کو دیتے ہیں) تو سلطان اپنی قوت فیصلہ کے مطابق ان پر جرمانہ' قید یا دوسری سزائیں عائد کر سکتا ہے' لیکن قطع دست بیت المال سے چوری کے لئے بطور سزا تجویز نہیں کیا گیا ہے۔

82- جیسا کہ ایک سابقہ نوٹ میں واضح کیا گیا ہے جس وقت ماموں مرو میں تھا بغداد میں ایک بغاوت بھڑک اٹھی- ماموں کے چچا ابراہیم کو' جو سابق خلیفہ مہدی کی ایک حبشیہ باندی کے بطن سے پیدا ہوا تھا' جولائی 617ء میں تخت نشین کر دیا گیا اور ہارون کے ایک سابق وزیر فضل بن ربیع نے اس کی حمایت کی- ماموں نے اپنی غلطی کا اعتراف کیا اور باغیوں کو سزا دینے سے پرہیز کیا- (موئر' کیلیفیٹ' 501-498' الفخری' ص 219-216' ابن خلکان' ابراہیم مہدی پر نوٹ' ج اول' ص 16)

83- جنوبی عرب میں واقع یمن ایک قدیم مرکز تہذیب تھا' جس کا کچھ ذکر ہٹی کی تاریخ عرب (History of the Arabs) کے پانچویں باب میں مل جائے گا- لیکن ساتویں صدی عیسوی تک عربوں میں اس قدیم تہذیب کے بارے میں کوئی زندہ و جاوید یادگار باقی نہیں رہی تھی جبکہ اس کے آثار ہر جگہ موجود تھے- قرآن میں دو جگہ "تبع قوم" کا حوالہ دیا گیا ہے- "وہ تبع قوم اور ان سے قبل والوں سے کیا بہتر ہیں ہم نے انہیں نیست و نابود کر دیا کیونکہ وہ گناہ کے مرتکب تھے "اور جنگل کے ہم نشین اور تبع عوام' انہوں نے انبیاء کو مسترد کیا اور (ہماری) تنبیہ پوری ہوئی-" (سورہ 50' آیت 14) برنی کا ظالم تبع قرآن کی ان سطور کی روشنی میں وضع کیا گیا ہے' لیکن وہ بازنطینی سلطنت پر حملہ آور نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ اس کے زمانہ میں اس سلطنت کا کوئی وجود ہی نہ تھا اور نہ ہی اسے برسات (برشگال) گھیر سکتی تھی جو ان علاقوں میں ہوتی ہی نہیں- (ح)

84- یہاں بھی برنی دوسری جگہوں کی طرح تاریخوں کے بارے میں الجھا ہوا ہے- طبقات ناصری کے مطابق سبکتگین 387ھ میں اور محمود 421ھ میں انتقال کر گئے تھے- اس نے یہ بھی وضاحت کر دی ہے کہ "محمود اکسٹھ سال کی عمر میں چھتیس سال حکومت کرنے کے بعد مرا-" لہٰذا محمود کے عہد کا چھتیسواں سال اس کی زندگی کا آخری سال ہو گا جس میں مغربی ایران کا بندوبست کرنے یا سلجوق خطرہ کو کچلنے میں قاصر رہنے اور تیزی سے بڑھتی ہوئی دق سے معذور ہونے کی وجہ سے محمود نے مغربی ایران کے انتظامات مسعود کے سپرد کر دیئے اور خود غزنی واپس لوٹ گیا جیسے وہاں مٹی اسے بلا رہی تھی لیکن اسی پر بس نہیں ہے- اسی نصیحت کے آخر میں محمود سے یہ کہلوایا گیا ہے کہ وہ اڑتیس سال سے حکومت کر رہا ہے-

(ح)

85- تاریخ فیروز شاہی میں ہمارے مصنف نے جن فرماں رواؤں کا جائزہ لیا ہے ان میں سے صرف علاؤ الدین خلجی کے ضوابط برنی کی حسب خواہش وضع اور نافذ کئے گئے تھے (تاریخ فیروز شاہی' علاؤ الدین کے مالگزاری اور انتظامیہ سے متعلق ضابطوں کے لئے ملاحظہ کیجئے ص 289-283 اور قیمتوں پر کنٹرول سے متعلق ضوابط کے لئے دیکھئے ص 319-302

86- طبقات ناصری (ص 11) کا مصنف محمود کے عہد کے آخری حصہ کے بارے میں لکھتا ہے' "محمود نے آمو دریا پر ایک پل تعمیر کیا اور ملک توران میں اپنی فوج لے گیا۔ قدر خاں نے اس سے ملاقات کی۔ ترک کے خان بھی اس کے پاس بغرض ملاقات آئے اور اظہار عقیدت کے ساتھ اطاعت قبول کی۔ ان کی درخواست پر محمود نے سلجوق کے بیٹے کو' جس کے حوصلہ کے سامنے تمام ترک خان لاچار تھے' اس کے قبیلہ کے لوگوں کے ہمراہ دریائے آمو کے پار خراسان بھیج دیا۔"

اس بیان کے بعد فتاوائے جہانداری کے قدر خاں اور طبقات ناصری کے قدر خاں میں مماثلت دکھانا ناممکن ہو جاتا ہے فتاوائے جہاں داری کے قدر کی خصوصیات کچھ اس طرح ہیں۔ (الف) وہ غیر مسلم ہے' (ب) وہ قراخطائی ہے (لہٰذا محمود کا ہمعصر نہیں ہو سکتا)' (ج) وہ خدا کو منگول نام "تنگیری" کے تحت تسلیم کرتا ہے' (2) اور وہ اثر و اقتدار میں محمود سے برتر نہیں تو برابر ضرور ہے' ایسا محسوس ہوتا ہے کہ برنی کو طبقات ناصری یا کسی دوسری تاریخ کی کتاب سے قدر خاں کا نام یاد رہ گیا تھا اور پھر اس نے قدر خاں میں چنگیز خاں کی کچھ خصوصیات کا اضافہ کر کے ایک فرضی شکل تیار کر دی۔ لیکن چنگیز خاں اس طرح کا واضح قوانین تھا کہ جسے برنی پسند نہیں کرتا تھا اور چنگیز خاں اور محمود کی ملاقات کو کسی بھی طرح عقل و دلائل کی بنیاد پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا تھا کیوں کہ ان دونوں کے درمیان دو صدیوں کا فرق تھا جس سے سب ہی واقف تھے۔ اس کے برعکس خطائی مسلم مورخین کے دھندلے دائرہ نظر پر منڈلا رہے تھے اور ان میں ایک فرضی حکمراں بنانا بہت آسان کام تھا۔

87- تنگیری۔ یہ کہا جاتا ہے کہ منگولی میں "تنگیري" کے معنی آسمان یا خلا کے ہیں۔ یہ خدا کے لئے منگول اصطلاح ہے اور منگول اسلام قبول کرنے کے بعد بھی

تنگیری کی اصطلاح استعمال کرتے رہے۔ تنگیری اور تنگیر تعالیٰ' اللہ یا خدا کے مساوی ہیں۔ (ح)

88- جزیہ شریعت کی اصطلاح میں "جزیہ" وہ عام محصول ہے جو ایک مسلم فرماں روا اپنی غیر مسلم رعایا سے وصول کرتا ہے۔ لیکن یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ برنی کے زمانہ میں "جزیہ" کا کیا مفہوم تھا؟ برنی فتاوائے جہاں داری میں محصول کو مسلسل دو قسموں یعنی "خراج" اور "جزیہ" میں تقسیم کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ قبل اسلام کے سلاطین نے اپنے عوام سے اور ہندو راجاؤں نے اپنے عوام سے "جزیہ" وصول کیا (نصیحت 11) امیر خسرو اور امیر حسن سنجری نے بھی اس طرح کی مثالیں دی ہیں جو یہ نشان دہی کرتی ہیں کہ جزیہ مسلمانوں سے وصول کیا جا رہا تھا۔ یہ سوچنے کی معقول وجہ ہے کہ عہد سلطنت میں "جزیہ" کا مفہوم غیر مسلموں پر کسی عام محصول سے نہیں تھا اور جب کہ "خراج" کی اصطلاح لگان کے لئے استعمال کی جاتی تھی "جزیہ" کی اصطلاح ان دوسرے تمام محصولوں کے لئے استعمال ہوتی تھی جو کہ زمین سے متعلق تھے اور محصول ادا کرنے والے اشخاص کے مذہب کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا تھا۔

89- یہ ناممکن تھا' کیوں کہ محمود نے صرف چھتیس سال تک حکومت کی۔ دیکھئے اس نصیحت کا حاشیہ نمبر1۔

90- اس سے صاف مراد ہے کہ محمود کا باپ سلطان تھا لیکن نصیحت 23 میں برنی یہ قطعی بھول جاتا ہے کہ وہ ہمیں اس جگہ یا دوسری جگہ کیا بتا چکا ہے اور اس طرح کے حیرت انگیز بیانات قلمبند کرتا ہے کہ (الف) غزنی اور خراسان کے ملک "محمود کو سجوریوں سے ملے اور یہ کہ (ب) محمود کے باپ اور دادا سلطان نہیں تھے۔" (ح)

91- لیکن نصیحت نمبر15 دیکھئے جس میں برنی نے یہ وضاحت کی ہے کہ قدر خاں صرف غیر مسلم ہی نہیں تھا بلکہ اسلام کے لئے خطرہ تھا۔

92- سچ پوچھئے تو سلطان محمود نے سلاطین کے لئے عام ہدایت یا نصیحت پر مشتمل کوئی وصیت نامہ یا عہد نامہ نہیں چھوڑا لیکن برنی کے زمانہ میں وصیت نامے وضع کرنے اور انہیں دور ماضی کے سلاطین سے منسوب کرنے کی عادت عام تھی۔

-93 فارابی اور ابن سینا جیسے عظیم ترین مسلم علماء افلاطون اور ارسطو کے فلسفیانہ نظام سے بخوبی واقف تھے۔ حتیٰ کہ اعلیٰ درجے کے علماء دین بھی ارسطو کی فکر کے عام رجحان کے بارے میں کچھ واضح نظریات رکھتے تھے جسے وہ احترام سے ''معلم اول'' اور عظیم فلسفی کہتے تھے۔ (مثال کے طور پر دیکھئے شہرستانی کی کتاب ''الملل والنحل'' کا افضل الدین صدر ترکہ اصفہانی کا ترجمہ جسے سید محمدؐ رضا جلالی نینی نے مرتب کیا ہے' ص 470-328) لیکن عام مسلم مورخ کا علم عظیم یونانی مفکرین کے بارے میں انتہائی مبہم تھا اس کی ایک بہت اچھی مثال میرا روضتہ الصفا (ص 236-224) میں ان فلسفیوں کے بارے میں میر خوند کا وہ جائزہ ہے جو ایک جدید قاری کو مسکرانے پر مجبور کرتا ہے اور اسے الجھن میں ڈال دیتا ہے۔ لیکن برنی کو ارسطو کے سکندر کے وزیر اور عام طور سے سلاطین کے مشیر کی حیثیت سے پیش کرنے کی عادت تھی لہٰذا یہ بتانا ضروری ہے کہ ارسطو نے اپنی سیاست' (جلد 3' باب 16) میں بادشاہت کو حکومت کی مناسب شکل کی حیثیت سے قطعی طور سے مسترد کر دیا ہے (ح) 1- قرآن سورہ 42' آیت 11-

-94 برنی یہ قطعی بھول گیا ہے کہ پچھلی نصیحت (14) میں وہ قدر خاں کی مشرف بہ اسلام کر چکا ہے-

-95 قرآن کے اس حکم (سورہ 8' آیت 41) کی طرف اشارہ ہے ''ہمیں معلوم ہونا چاہئے کہ اگر تمہیں جنگ میں کچھ مال غنیمت ملے تو اس کا پانچواں حصہ اللہ' اس کے رسول اور قریبی اعزہ' یتیموں' مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے۔''

-96 یہاں یہ نتیجہ اخذ کرنا مشکل نہیں ہے کہ ایسے حکمراں کا ذکر کرتے وقت برنی کے ذہن میں سلطان محمد بن تغلق ہی تھا جس نے اپنے درشت اقدامات سے رعیت کو مصیبت میں ڈال دیا تھا' وہ تاریخ فیروز شاہی میں (ص 522-521) لکھتا ہے کہ ایک گفتگو کے دوران اس نے سلطان کو سلطنت کی مصیبتیں دور کرنے کی غرض سے علیحدگی یا دست برداری تجویز کی' لیکن دور اندیشی یا خوف کی وجہ سے اس نے محمد بن تغلق کی پریشانیوں کے آخری اور موثر حل کے لئے خودکشی تجویز نہیں کی-

-97 اپنی تصنیف کے اس حصہ پر برنی اپنے چچا علاء الملک کی سلطان علاؤ الدین خلجی سے

کلی کی جنگ کے وقت ہوئی گفتگو کے بارے میں سوچ رہا ہو گا۔ علاء الملک نے منگول شہزادہ قطع خواجہ سے کسی مصالحت کی تجویز کی طرف غالباً خراج پیش کرنے کی طرف اشارہ کیا تھا لیکن علاؤ الدین نے یہ واضح کر دیا کہ مصالحتوں کا وقت گزر چکا تھا اور جنگ کا فیصلہ کر لیا' (تاریخ فیروز شاہی' ص 259' 254)

98- یہ اشارہ اس صورت حال کی طرف ہو سکتا ہے جس کا علاؤ الدین کو چتوڑ کی فتح کے بعد اپنی واپسی پر سامنا کرنا پڑا اور اسے اچانک یہ معلوم ہوا کہ منگول جنرل ترغی دہلی پہنچ چکا تھا۔ (تاریخ فیروز شاہی' ص 302-299)

99- قرآن' سورہ 9' آیت 14-

100- قرآن' سورہ 2' آیت 249-

101- اگر برنی کے سوچے ہوئے چار فوجی خطروں کو کسی سلطان کو چار متواتر سالوں میں دور کرنا ہے تو اسے کوئی ایسا سلطان نہیں مل سکا جس کے ساتھ ایسا کارنامہ منسوب کیا جا سکے۔ برنی کو ہمارے سامنے کسی فرضی سلطان کی مثال دیکھ دینا چاہئے تھی اور ہمعصر سلاطین یا معروف جغرافیائی مقامات کا حوالہ نہیں دینا چاہئے تھا۔ لیکن بدقسمتی سے اسے ایک بہت ہی لغو کتاب میں نہایت واہیات حکایت مل گئی اور اپنی لا علمی یا یادداشت کے کمزور ہو جانے کے باعث اس نے اس مثال کے سلسلے میں تاریخی اور جغرافیائی غلطیوں کو محسوس نہیں کیا۔ (ح)

102- خلیفہ معتصم کے عہد (842-833) میں خوارزم کا شہر اور علاقہ براہ راست مرکز کے زیر انتظام تھا۔ خلیفہ والی کو مقرر اور برطرف کرتا تھا۔ کنہ کے قدیم فرماں روا کو 'خوارزم شاہ' کا لقب برقرار رکھنے کی اجازت دے دی گئی تھی لیکن وہ شہر یا علاقہ پر حکومت نہیں کرتا تھا۔ (بارتھولڈ' ترکستان' ص 147) (ح)

103- ممکن نہیں' خطا کی سلطنت جیسا کہ پہلے ہی واضح کیا جا چکا ہے 1123ء تک قائم نہیں ہوئی تھی۔ اس وقت کوئی بغرا خاں سمرقندی نہیں تھا۔ زین الاخباء کے مطابق (ص_ 20) سامانیوں کا جد سامان خلت خلیفہ ماموں کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس کے ہاتھوں پر مشرف بہ اسلام ہوا۔ سامان کا ایک بیٹا تھا جس کا نام اسد تھا جسے ماموں بہت پسند کرتا تھا۔ بعدازاں خراسان کے والی غسان بن عباد نے ماموں کی تجویز پر ماوراء النہر کے بہت سے علاقوں کو اسد

کے بیٹوں کے حوالے کر دے۔ سمرقند اسد کے بیٹے نوح کے زیر نگرانی رکھا گیا۔ بعدازاں طاہریوں نے سمرقند نصر بن احمد بن اسد بن سامان خلت کے سپرد کر دیا۔ لیکن یہ لوگ صرف خلیفہ بغداد کے افسر ہی تھے۔ سامانیوں کی امارت اسماعیل بن نصر کے زمانہ تک قائم نہیں ہوئی تھی۔ مزید دیکھئے بارتھولڈ' ترکستان' ص 210) آخری بات یہ خطا اور سمرقند سے خوارزم کی طرف کوچ کرنے والی فوجیں اس تک دو مخالف سمتوں سے نہیں بلکہ ایک ہی سمت سے پہنچ سکتی تھیں یعنی مشرق کی سمت سے (ح)

104- یہ لغو ہے۔ اس ثابت شدہ تاریخی حقیقت کے علاوہ کہ فرنگیوں یا یورپیوں نے معتصم کے عہد میں خوارزم پر حملہ نہیں کیا یہ بھی غور طلب ہے کہ وہ یا تو خلیفہ بغداد کو ختم کر کے یا پھر روس اور سائبریا کی دوسری طرف سے کوچ کر کے خوارزم پہنچ سکتے تھے اور دونوں کارنامے کم از کم نویں صدی میں یورپیوں کے قابو سے بالکل باہر تھے۔ (ح)

105- یہ بھی لغو ہے۔ اس وقت کوئی سلطان مصر یا شام نہیں تھا۔ دونوں علاقوں پر براہ راست بغداد کی حکومت تھی مصری شاہی خاندان طولون نے خلیفہ معتبر(869-866) کے عہد تک اپنا دور شروع نہیں کیا تھا۔ بغداد کے ایک نمایاں ترک افسر بیبکتیال کو والی مصر مقرر کیا گیا۔ لیکن اس نے مصر کے والی کی حیثیت سے اپنے فرائض اپنے نائب احمد بن طولون سے انجام دلوانے کو ترجیح دی۔ طولون نے بالاخر نحیف خلافت کے جوئے کو اتار پھینکا اور مصر کا خود مختار فرماں روا بن گیا (883-868) دوسرے یہ کہ "شام اور مصر کے مقبول عام سلاطین میں سے کوئی سلطان معتصم کی خلافت کو پہلے ختم کئے بغیر خوارزم نہیں پہنچ سکتا تھا (ح)

106- قرآن' سورہ 4' آیت 249-

107- قرآن' سورہ 25' آیت 171-

108- معرفت مصباح الہدایت' میں شیخ شہاب الدین سہروردی کی مشہور تصنیف "عوارف المارف" کے حوالہ سے معرفت کی اس طرح وضاحت کی گئی ہے۔ تم میری کتاب پڑھ رہے ہو' یہ عربی میں ہے۔ اگر کتاب پڑھتے وقت تم ساتھ ہی ساتھ عربی قواعد کے تمام اصولوں اور ان کے ہر لفظ پر اطلاق سے واقف ہو تو تمہیں قواعد کی معرفت حاصل ہے۔ اب اسی طرح

اگر تمہیں وجود کل کے بارے میں علم ہے تو تمہیں خدا کی معرفت حاصل ہے۔ (ح)

109- اس موضوع پر یہاں تفصیل سے گفتگو نہیں کی جا سکتی۔ لیکن انسانیت کا پاس و لحاظ اس کی دراصل مصلحت، سزاؤں سے گریز کا مطالبہ کرتی تھی جو قرآن نے ایسے حالات زندگی میں پیش کئے تھے جو گزر چکے تھے چنانچہ قاضیوں نے دو طریقے اختیار کئے۔ پہلے تو انہوں نے قرآن کے واضح کئے ہوئے جرائم کی تشریحات کو سختی سے محدود کر دیا۔ دوسرے انہوں نے شہادت کے اصولوں کو اتنا کڑا بنا دیا کہ جب تک کوئی جرم بازار یا شاہی شاہراہ پر ہی سرزد نہ ہو اس کا ثابت کرنا عملاً ناممکن تھا۔ بالواسطہ شہادت کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ ہر جرم کو ثابت کرنے کے لئے چار شہادتیں درکار تھیں اور اگر ان کی شہادتوں میں ذرا سا بھی فرق ہوتا تو ملزم کو بری کر دیا جاتا تھا۔ نتیجہ کے طور پر ان جرائم کو ضوابط کے ذریعہ سماعت کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ (ح)

110- یزد جرد ساسانی خاندان میں تین یزد جرد ہوئے۔ یزد جرد اول فاسق (399-420) جو بہرام چہارم کا جانشین بنا۔ یزد جرد دوم (440-457) بن بہرام گور اور یزد جرد سوم جس کا عربوں نے خاتمہ کیا (سائکس پرشیا' ص 429-430، 436، 435 اور 489-502) ان میں سے کسی بھی یزد جرد کی موت مذکورہ طریقہ سے نہیں ہوئی۔

# لکھنے والوں کا تعارف

**اریک ہوبس باؤم:**

برطانوی مورخ، جنہوں نے ترقی پسند نقطہ نظر سے یورپ کی تاریخ لکھی ہے۔

**فرنانڈ بروڈل:**

فرانس کے آنالز مکتبہ فکر کے مورخ۔

**مظفر عالم:**

جواہرلال یونیورسٹی، شعبہ تاریخ میں پروفیسر ہیں۔

**اوم پرکاش پرشاد:**

پٹنہ یونیورسٹی، شعبہ تاریخ میں پروفیسر ہیں۔

**حمزہ علوی:**

سابق پروفیسر سوشیولوجی، مانچسٹر یونیورسٹی۔

**طاہر کامران:**

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ تاریخ، گورنمنٹ کالج لاہور۔

**سعود الحسن خان:**

ایڈووکیٹ اور پی۔ ایچ۔ ڈی کے طالب علم۔

**ڈاکٹر مبارک علی:**

ایڈیٹر تاریخ۔

## آج

ایڈیٹر: اجمل کمال

316 مدینہ سٹی مال- عبداللہ ہارون روڈ' صدر کراچی 74400

☆

## آواز

نگراں : رفیع اللہ شہاب- ایڈیٹر: محمد شعیب عادل

31- سیکنڈ فلور- حفیظ سینٹر' مین گلبرگ لاہور 54660

☆

## شب خون

ایڈیٹر: شمس الرحمان فاروقی

پوسٹ بکس 13- الہ آباد 211003' انڈیا

☆

## سنگت

مری لیب- فاطمہ جناح روڈ' کوئٹہ

☆

## مزدور جدوجہد

ایڈیٹر: فاروق طارق

جدوجہد سینٹر- 40 ایبٹ روڈ' لاہور

☆

## جفاکش

ایڈیٹر: توقیر چغتائی

رمپا پلازہ- ایم اے جناح روڈ' کراچی

☆

## عوامی منشور

چیف ایڈیٹر: طفیل عباس
261-C/II سینٹرل کمرشل ایریا
طارق روڈ پی ای سی ایچ ایس، کراچی

☆

## طبقاتی جدوجہد

ایڈیٹر: منظور احمد
105 منگل مینشن سیکنڈ فلور رائل پارک
لکشمی چوک، لاہور۔ فون: 6316214

☆

## سہ ماہی خیال

انجم سلیمی، نذر جاوید
ہم خیال پبلشرز، رحیم سنٹر فسٹ فلور
پریس مارکیٹ امین پور بازار، فیصل آباد 645830

☆

## ماہنامہ سوشلسٹ

ایڈیٹر: اعجاز حسین
H. 5, St. 24
Sant Nagar, Lahore

☆